



# Le Caire des migrants africains chrétiens. Impasse migratoire et citadinités religieuses.

Julie Picard

## ► To cite this version:

Julie Picard. Le Caire des migrants africains chrétiens. Impasse migratoire et citadinités religieuses.. Géographie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2013. Français. NNT: . tel-01016164

**HAL Id: tel-01016164**

**<https://theses.hal.science/tel-01016164>**

Submitted on 1 Jul 2014

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

École des Hautes Études en Sciences Sociales  
École doctorale TESC de l'Université de Toulouse II Le Mirail (ED 327)  
Centre Interdisciplinaire d'Études Urbaines – LISST

## **LE CAIRE DES MIGRANTS AFRICAINS CHRETIENS**

### **IMPASSE MIGRATOIRE ET CITADINITES RELIGIEUSES**



## **Thèse**

en vue de l'obtention du **doctorat de Géographie**

Présentée et soutenue publiquement le 4 décembre 2013 par **Julie PICARD**

Sous la direction de Jean-Pierre ALBERT, directeur d'études à l'EHESS, LISST-CAS  
et d'Olivier PLIEZ, directeur de recherche au CNRS, LISST-CIEU

Jury composé de :

Sophie BAVA, chargée de recherche à l'IRD, LPED  
Karine BENNAFLA, Maîtresse de conférences (HDR), IEP de Lyon, GREMMO  
Chantal BORDES-BENAYOUN, directrice de recherche au CNRS, LISST-CAS  
Anna MADOEUF, Maîtresse de conférences (HDR), Univ. F. Rabelais de Tours, CITERES









**Illustration de couverture :** J. Picard, 2010. Église des Salésiens du quartier de Zeitoun ; petit couloir à ciel ouvert menant à la cour de l'église où jouent de jeunes réfugiés soudanais. Au mur : peinture symbolisant la fonction d'accueil et l'hospitalité de l'Église catholique, sur un fond de carte de l'Égypte. À droite, de dos, un réfugié soudanais ; à gauche, un prêtre italien.



**LE CAIRE DES MIGRANTS AFRICAINS CHRETIENS**  
**IMPASSE MIGRATOIRE ET CITADINITES RELIGIEUSES**



## Résumé

L'Égypte connaît depuis les années 1990 une immigration africaine plurielle. Des migrants africains aux origines, aux motivations et aux statuts variés ont aujourd'hui rejoints les réfugiés soudanais et de la Corne de l'Afrique, précédemment installés au Caire. La majorité d'entre eux sont de confession chrétienne et expérimentent la situation de minorité noire et celle de minorité religieuse.

Ce travail vise à démontrer comment depuis 2004-2005, les institutions gouvernementales, européennes et onusiennes ont participé à la construction d'une impasse migratoire et comment dès lors, de nouvelles modalités d'installation urbaine ont dû être inventées par les migrants, qui, initialement, ne comptaient pas rester sur place. Le second objectif est d'analyser la manière dont divers acteurs humanitaires (anciennes Églises missionnaires et ONG confessionnelles) tentent aujourd'hui de se mobiliser afin d'assister ce public, délaissé par les autorités égyptiennes. Enfin, il s'agit de démontrer comment ces Africains réussissent aussi à s'approprier leurs propres territoires et à trouver des ressources leur permettant de mieux vivre la ville d'accueil.

A partir d'observations et d'entretiens avec les migrants, leurs relations au territoire ont été interrogées. Cette approche qualitative ainsi que la notion de « citadinité » (la relation dialectique entre les individus et la ville) ont permis de mettre en avant le rôle du christianisme dans ces processus d'ancrage urbain. En effet, le religieux, sous ses formes matérielles et immatérielles, s'est avéré devenir une ressource fondamentale capable d'éclairer les capacités de reterritorialisation des Africains dans la ville.

## Mots-clés

Migrants – Réfugiés – Ville – Christianisme – Citadinité – Le Caire – Égypte – Afrique.

## **Abstract**

Egypt has experienced numerous African immigrations. African migrants of different origins and statuses, with different motivations have now joined refugees from the Sudan and the Horn of Africa, previously installed in Cairo. Most of these migrants are Christians and have the experience of being both part of the black and the Christian minorities in Egypt.

This study aims to show how governmental, European and United Nations institutions have all contributed to building up an Egyptian migration deadlock. Even though, at the beginning, these refugees and migrants had no intention of staying in Cairo, this study also aims to show how they have developed new ways to settle and put down their roots in this urban environment. The second aim is to analyze how humanitarian actors (former missionary churches, religious NGOs) are trying to mobilize to help these people, who have been largely neglected by the Egyptian Authorities. Finally, the third aim is to show how these Africans have been also able to find their place in this city ; they have managed to develop their own resources independently, thus enabling them to live better in the host city.

By making observations and interviews, we have been able to establish what their relationship with the urban environment is. This qualitative approach and the concept of "citadinity" (the dialectical relationship between an individual and the city) highlights the role of Christianity in the process of urban anchorage. Religion, in its tangible and intangible forms, has therefore proved to be a fundamental resource, empowering these Africans to settle in this city.

## **Key Words**

Migrants – Refugees – City – Christianity – Citadinity – Cairo – Egypt – Africa.







« Qui veut "identifier" Le Caire d'aujourd'hui est semblable au héros du film d'Antonioni alignant sur le mur des visages de femmes en papier glacé. Aucune image ne parvient à elle seule à mettre en scène un espace où s'accumulent les contraires, une cité qui, chaque fois qu'on croit la saisir, échappe, chaque fois qu'on croit la comprendre, déroute, chaque fois qu'on croit la connaître, surgit ailleurs et autre : l'urbaine est aussi rurale, l'orientale est aussi occidentale, l'arabe est aussi africaine, la splendide est aussi lépreuse, l'indolente est aussi violente, la puritaine est aussi sensuelle, l'humour subvertit la tragédie, l'émeute dément la résignation » (Lambert E., Vinatier I., 1985, *Le Caire. Mille et une villes*, Autrement, p. 10).

« Les religions, dont le domaine propre est l'au-delà, ont leurs assises sur la terre. Elles acheminent les fidèles vers le durable et l'infini : mais elles vivent dans le temps et l'espace. Chacune d'elles a son histoire et sa géographie »  
(Le Bras Gabriel, 1945, « Un programme : la géographie religieuse »,  
*Annales d'Histoire Sociale* n°1, p. 87)



## Remerciements

À la base de tout exercice de recherche est la déconstruction. Je souhaiterais ici mettre en lumière le travail d'équipe qui se cache derrière l'élaboration en apparence solitaire de cette thèse.

Je tiens à remercier Jean-Pierre Albert, sans qui mon intégration à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et au Centre d'Anthropologie Sociale, dont j'ai bénéficié des financements, n'aurait pu avoir lieu. Je lui témoigne ici ma reconnaissance pour son soutien enjoué, pour avoir cru en mon sujet et aux bienfaits de l'interdisciplinarité, ainsi que pour ses nécessaires conseils bibliographiques. Je ne prétends pas à ce jour avoir « tout compris » au christianisme mais j'en aurai en tout cas appris beaucoup lors de vos séminaires conviviaux. Merci aussi pour votre accueil lors de l'étape de la relecture ainsi que pour votre passion de la langue française.

Je remercie Olivier Pliez, qui depuis l'avant-thèse, a accepté avec confiance de me suivre et de me guider. Ses conseils et partages quotidiens, tant intellectuels, scientifiques, que professionnels et humains, ont fait de cette expérience plus qu'une simple expérience de recherche. Merci pour la bienveillance, la disponibilité et merci d'avoir su me laisser libre d'hésiter tout en m'encourageant à la rigueur.

Depuis l'avant-thèse toujours, il y avait le regard positif de Sophie Bava. Merci pour les conseils avisés, la présence, les petits et les grands gestes lors de mes séjours au Caire et pour l'enthousiasme porté. Merci de m'avoir intégrée à de si beaux projets de recherche et d'avoir su me transmettre la passion de l'enquête de terrain socio-anthropologique et des situations « inconfortables ».

Je remercie Chantal Bordes-Benayoun de m'avoir accueillie au sein du stimulant séminaire « Diasporas, religions, migrations » et de m'avoir initiée aux bases de la sociologie des migrations et de la discipline anthropologique. J'ai régulièrement appris et repensé mes idées, mon vocabulaire et mes méthodes en vous écoutant.

Ce travail et les grandes conditions de confort dans lequel il a été réalisé, n'auraient pas été les mêmes sans mon intégration au programme « Jeunes Chercheurs » MIGRELI, soutenu par l'Agence Nationale de la Recherche et coordonné par Sophie Bava. Je remercie les membres du personnel de l'Institut pour la Recherche et le Développement à Marseille et au Caire, qui ont participé au bon déroulement de mes séjours en Égypte.

Merci aux membres de l'équipe MIGRELI pour les expériences de terrain et de recherche partagées ; en particulier à Sylvie Bredeloup, Sophie Bava, Katia Boissevain et Régis Minvielle, pour le rythme et la qualité des échanges.

Au Caire, je remercie les membres du personnel d'institutions, qui m'ont autorisé l'accès à un certain nombre d'informations et m'ont permis d'enrichir mes données : le CEDEJ, le CAPMAS, CARITAS-Egypt, le HCR, l'IOM, l'IDEO, l'IFAO, le Ministère du logement et du développement urbain, le centre DAR COMBONI.

Parmi les personnes rencontrées, je souhaiterais remercier celles qui m'ont ouvert des portes, celles que je ne pouvais ou n'osais pas pousser seule : l'ensemble des prêtres Comboniens, de Paris, du Caire et d'Assouan, en particulier les Pères Achilles, Victor, Simon, Célestin et Justin (mille mercis pour les photos du *Souk seta*). Au personnel de Maadi Community Church, et notamment au Pasteur Steven, à Amy et à Simon, qui m'a patiemment guidée dans son Caire à lui, Le Caire des Soudanais. Pour leur compréhension, leur immense disponibilité et leurs anecdotes toujours éclairantes : à Poncet, aux Pasteurs Daniel K., Henri, Jean-Claude, Sunday et James, à Richard, à Célé, à Noé, à Bayak, à Yodit... Que la route soit bonne, sans trop d'encombres.

Sur place toujours, merci à Sarah K. Merci infiniment pour ton aide quotidienne précieuse et tes leçons de générosité. Merci à Fatiha, à Dounia, Sherif et à Indiana, pour leur accueil et leurs univers. Aux Égyptiens qui m'ont aidé à retrouver ma route lorsque j'étais perdue...

À Lyon, merci à l'équipe dynamique et accueillante de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée et au laboratoire du GREMMO : Fabrice Balanche, Jamie Furniss, Damien Laisney, Akram Kachee et bien sûr Karine Bennafla, pour le « point de départ » et pour son soutien tout au long de mon parcours.

À Agathe Etienne, ancienne étudiante en Master 1 de l'IEP de Toulouse, dont certaines parties de ce travail sont directement liées au sien et sans qui je ne serais peut-être jamais allée jusqu'à « 6 Octobre » pour rencontrer le représentant régional du Haut Commissariat aux Réfugiés du Moyen-Orient-Afrique-du-Nord... Merci pour ton écoute, pour nos échanges stimulants et complémentaires, nos moments de décompression parisiens, toulousains, pompertuziens, lyonnais, sur les toits du Caire ou de Dakar...

Au quotidien (toulousain), merci aux doctorants et jeunes docteurs du LISST : Séverine C., Marion C., G  r  ldine, Fatima, Séverine B., Anne, Pauline, Marion M., Amira, Brice, Josselin T., Samuel B., Guillaume, Cheikh, Doro  th  e, Jeanne, Clara... Merci aussi aux doctorants et docteurs du GSRL, ainsi qu'à Sébastien Fath, Frédéric Dejean et Lucine Endelstein pour leurs encouragements. Merci    Philippe Tastevin pour les échanges concernant la fin de thèse, la recherche et nos terrains divers.

Merci    Laurent Jégou du département de géographie de l'UTM, pour sa p  dagog   et ses astuces cartographiques.

Merci    Boujem  a Ait Kalati pour sa bonne humeur et son aide en informatique, ainsi qu'à Pablo Bilbao.

   toute l'équipe du département de géographie du CUFR d'Albi pour cette dernière année passée dans la bonne humeur, pour les petits et grands arrangements :    Carole Cugny, Mathieu Vidal, Thibault Courcelle, François Taulelle, Frédéric Blot et surtout à Stéphanie Lima, pour nos échanges privilégiés... sur la route.

Merci à mes amis Liselotte, Marie F., Marion R., Marion P. et mon cher Martial, pour les encouragements à plus ou moins grande distance !

   Claire G. (et à nos amis togolais) pour les premières routes africaines (et bien d'autres par la suite).

     rina, pour le premier grand départ, outre-atlantique. Pour tes signes, ta présence, ton enthousiasme, ta vision du monde. Merci à toi, ainsi qu'à Catriona et Isobel pour l'aide apportée à la traduction. Merci aussi à Cyrielle, pour ton intérêt et ton soutien.

   Nicolas Coltice, pour nos virées au Caire,    Toulouse et à Lyon, pour nos échanges sur le métier, la création, l'art, et la vie.

   Elsa (tu sais que cette page ne suffirait pas...), Emilien, Rémi, Thomas, Valentina, Erasme, Romain, Louis... Docteurs, doctorants et autres Toulousains devenus amis. Merci pour l'ouverture, la joie de vivre, les échanges pluri(in)disciplinaires, la plage, les folles soirées toulousaines, aveyronna  ses et lotoises... Assante sana ! Merci aussi à Fouinette pour son infinie tendresse.

   toute la clique de Vichy-Lyon pour nos trop rares mais grands moments d'amour et d'humour :    Agathe (ma sensationnelle Agathe), FX, J  r, Anne, G  g, Chloé, ainsi qu'   ma Sarah P.,    Mag, Manon, Sophie P...

   Toulouse, deuxième maison, deuxième famille... Je n'oublie pas l'équipée joyeuse et chantante du *Singe*, Alex, Oph  , Juju, Marie, Coco, K  k  , H  lo, Jenny, Seb, Christelle, Johnny, Loli, Vivi, Poops, Jordane, Pierre, Matmat, JP, Arnaud, Manuela, Denis, Lucio, Etienne... et tant d'autres qui sous-estiment sûrement leur participation indirecte à ce travail. Merci Alex d'avoir su inventer un lieu à ton image, si convivial et chaleureux. Merci d'avoir permis la rencontre.

Mon ami Adrien... Merci de m'avoir accompagnée sur cette dernière ligne droite. Pour les conseils toujours pertinents, le soutien sans faille dans tous les domaines, le partage, les fous rires, les boums, les chants, les repas... et tant de festivals de saveurs.

   ma famille, recomposée, élargie, dispersée mais toujours proche. Un merci spécial à Domi, Fred et Ben.    mes très chers parents, mon frère, mes deux sœurs, pour leur présence, leur soutien, leur compréhension et leur intérêt. Pour les Atlas de l'âge innocent et les Cinq (sept ?) milliards de visages, lu cinq milliards de fois...    ma mère, pour les souvenirs d'Orient, le goût transmis de la photo, et tout le reste que tu devines, comme toujours.    mon père, pour les voyages d'enfance. Pour tous les seuils de ces monuments, de ces musées et de ces lieux de culte visités, franchis ensemble. Merci à toute la famille TO également pour son soutien sans relâche.

   toi, principalement, Mathieu. Pour l'énergie du quotidien. Pour l'humour et l'amour que tu as apportés et qui m'ont portée.





*À mon grand-père, Bob.*





# Sommaire

Introduction Générale .....	7
Géographie des Africains du Caire et prisme religieux.....	7
Des migrants « immobilisés » en Afrique du Nord.....	11
<i>La rive nord du Sahara : un espace attractif mais de transit ?</i> .....	11
<i>L'Afrique du nord, frontière de l'Europe</i> .....	13
<i>Moments et espaces nord-africains d'immobilité : des migrants des Suds dans l'attente</i> .....	16
L'Égypte, un territoire d'accueil à part ?.....	20
<i>Le premier territoire-refuge des Subsahariens en Afrique du Nord</i> .....	20
<i>Les « particularités » diplomatiques et religieuses de l'Égypte</i> .....	26
Migrants/réfugiés : quels territoires dans la ville ? .....	27
<i>Migrants ou réfugiés, en transit ou installés : les catégorisations impossibles</i> .....	27
<i>Du camp à la ville : reterritorisations des acteurs-migrants</i> .....	32
Mobiliser le religieux dans les processus d'ancrage urbain .....	38
<i>Le religieux en migration(s)</i> .....	38
<i>Identités, religions et géographie</i> .....	41
<i>La (re)territorialisation des croyances dans les villes (du monde arabe)</i> .....	44
Parcours, choix et méthodologie .....	46
<i>Le Caire et ses quartiers de migrants comme terrains</i> .....	46
<i>Entrer par les Églises, identifier les acteurs de l'assistance</i> .....	50
<i>Pratiques urbaines et pratiques religieuses des migrants : observer, s'entretenir, croiser</i> .....	52
<i>Positionnements et imprévus sur le terrain</i> .....	54
Partie 1. Du refuge à l'impasse migratoire égyptienne .....	61
Introduction de la première partie.....	63
Chapitre 1. Un refuge pour les Africains de l'Est : l'arrière-pensée égyptienne réactivée .....	67
1.1. <i>Ancienneté de l'axe de circulation nilotique</i> .....	68
1.2. <i>Origines et nombre restreints des réfugiés jusqu'à la fin des années 1990</i> .....	78
1.3. <i>De « l'appel d'air » à l'impasse migratoire</i> .....	82
1.4. <i>Résignation et détournement du HCR</i> .....	90
Chapitre 2. L'impasse institutionnelle : les ambiguïtés des politiques nationales et internationales d'accueil des étrangers .....	97
2.1. <i>L'asile : les failles du système de protection onusien et étatique</i> .....	99
2.2. <i>Un système d'asile évolutif et à géométrie variable (défavorable aux Soudanais)</i> .....	102
2.3. <i>Politiques migratoires et (non-respect des) droits des étrangers</i> .....	109
Chapitre 3. L'articulation récente au champ migratoire transsaharien : installations et diversification de la présence africaine au Caire .....	117
3.1. <i>Itinéraires, motivations, statuts, légalité : le brouillage des cartes</i> .....	118
3.2. <i>« Partir pour... » : les principales motivations au départ</i> .....	122
Conclusion de la première partie .....	133

Partie 2. Assister les migrants : mobilisation et revitalisation des Églises du Caire.....	135
Introduction de la deuxième partie .....	137
Chapitre 4. Acteurs et monopole chrétien de l'assistance .....	141
4.1. <i>Le HCR et ses partenaires (chrétiens) locaux</i> .....	142
4.2. <i>Un système d'assistance déconnecté du local ?</i> .....	152
Chapitre 5. Les Églises missionnaires : pôles d'assistance et revitalisation des lieux ...	167
5.1. <i>Origines des Églises et territorialisation des concurrences missionnaires</i> .....	174
5.2. <i>Colonisation et renforcement des ancrages chrétiens au Caire</i> .....	183
5.3. <i>Des églises pour lieux d'accueil : fonctions, formes et usages en recomposition</i> .....	198
Chapitre 6. Quand les Églises missionnaires ne suffisent plus : des initiatives migrantes dans la ville.....	229
6.1. <i>La nécessaire décentralisation de l'assistance face à la dispersion des besoins</i> .....	230
6.2. <i>Entre ressources créatives et contraintes politiques : des initiatives migrantes encore fragiles</i> .....	249
6.3. <i>Associations et Églises africaines : des services communautaires créés « par le bas »</i> .....	258
Conclusion de la deuxième partie .....	285
Partie 3. Les lieux urbains de l'attente : recompositions territoriales et identitaires .....	289
Introduction de la troisième partie .....	291
Chapitre 7. Arriver et se familiariser avec la ville du Caire.....	293
7.1. <i>Premières impressions et expériences urbaines</i> .....	294
7.2. <i>Réseaux sociaux et communautés de circonstance</i> .....	305
7.3. <i>Le quartier de Sakakini et l'Église du Sacré-Cœur : premiers lieux d'ancrage</i> .....	315
Chapitre 8. Habiter Maadi. Territoires vécus et perçus .....	329
8.1. <i>La multiplication des quartiers de migrants aux marges de la ville</i> .....	331
8.2. <i>Ancrages et circulations entre le « Maadi riche » et le « Maadi pauvre »</i> .....	350
8.3. <i>Recompositions territoriales à Hadayek el Maadi et au-delà</i> .....	365
Chapitre 9. Mobilités religieuses et ancrages symboliques des migrants en Égypte .....	387
9.1. <i>Conversions et mobilités religieuses des migrants</i> .....	389
9.2. <i>Une possible resymbolisation religieuse des parcours et de la ville ?</i> .....	399
Conclusion de la troisième partie .....	412
Conclusion Générale .....	415
Bibliographie .....	423
Table des illustrations .....	449
Table des matières .....	453
Annexes .....	457

Annexe A : Index des principales personnes citées .....	457
Annexe B : Guide d'entretien auprès des migrants africains .....	459
Annexe C : Les Comboniens à travers le monde (carte) .....	461
Annexe D : Principales Églises missionnaires du Caire ayant créé leur ONGc.....	462
Annexe E : Composition sociologique des fidèles de Maadi Community Church en 2006 .....	463



## Liste des acronymes

AHLC	African Hope Learning Center (ONG locale)
AMERA	Africa and Middle East Refugee Assistance (ONG internationale)
AUC	American University of Cairo
CAPMAS	Central Agency for Public Mobilization and Statistics (Égypte)
CARIM	Consortium for Applied Research on International Migration (Programme de l'Université Européenne de Florence)
CBO	Community-Based Organization (ici : association de migrants)
CEDEJ	Centre d'Études et de Documentation Économiques, Juridiques et Sociales (Égypte/Soudan)
CNA	(Église du ) Christ de la Nouvelle Alliance (Cameroun)
CRS	Catholic Relief Services (ONG internationale)
EEC	Église Evangélique du Caire
HCR	Haut Commissariat aux Réfugiés de l'ONU
IRD	Institut de Recherche pour le Développement
MCC	Maadi Community Church
MEC	Maadi Evangelical Church
OIM	Organisation Internationale pour les Migrations
ONG	Organisation Non Gouvernementale
ONGc	Organisation Non Gouvernementale (d'origine) Confessionnelle
ONU	Organisation des Nations-Unies
RDC	République Démocratique du Congo
SRCDA	Sudanese Refugees Community Development Association (CBO locale)
SCCEC	Sudanese Children Care Educational Center (CBO locale)
VBI/VBS	Victory Bible Institute/School <sup>1</sup>

**NB : Afin d'approfondir la lecture des extraits d'entretiens, un *index des personnes citées* se trouve en fin de thèse (annexe A).**

---

<sup>1</sup> Il devient en 2006 le « PBI » ou Petrescue Bible Institute, en hommage au Pasteur canadien Dave Petrescue, mort en Égypte en 2006.



## INTRODUCTION GENERALE

### Géographie des Africains du Caire et prisme religieux

Centre-ville du Caire, avenue du 26 Juillet, parmi la foule, les taxis, les microbus<sup>1</sup>, les vélos, les vendeurs ambulants et les passants. Depuis l'avenue, nous distinguons à peine le clocher, dissimulé derrière les feuilles jaunies de rares arbres et la voie rapide aérienne encombrée. Au-delà d'un haut portail se trouve la petite cour bétonnée d'une église. Jouxant le lieu de culte à l'architecture classique, un bâtiment plus moderne d'un étage abrite au rez-de-chaussée un local d'environ 25 mètres carrés. Des barreaux métalliques protègent les deux seules fenêtres en PVC. À l'intérieur, plusieurs bancs en bois foncé sont étroitement alignés. Devant environ une quarantaine d'hommes, de femmes et d'enfants, vêtus de jeans, de chemises ou d'ensembles africains plus traditionnels, le pasteur et cinq musiciens animent le culte, en français et en lingala<sup>2</sup>. Dans l'assemblée de fidèles, des chants, des exclamations, des prières à voix haute, les yeux fermés, quelques pas de danse et des paumes levées vers le ciel ponctuent le déroulement de la séance. Plusieurs microphones et enceintes amplifient le volume sonore des homélies, des cantiques, des lectures et des expressions de joie. Le culte durera plus de trois heures.

C'est en 2005, dans le centre-ville du Caire, capitale de l'Égypte, que nous assistons pour la première fois avec étonnement et fascination à un culte pentecôtiste africain. Traditionnellement comparée à « un don du Nil »<sup>3</sup>, abordée comme la ville des pyramides pharaoniques, la « ville aux mille minarets » et plus récemment étudiée pour sa croissance démographique spectaculaire ou encore médiatisée et changée en paradigme des révolutions arabes au début de l'année 2011, Le Caire est également devenu une ville d'installation pour de nombreux étrangers, notamment d'origine subsaharienne. Dans une situation délicate d'entre-deux, entre transit et installation, la majorité de ces derniers sont de confession chrétienne et se retrouvent en position de minorité à la fois

---

<sup>1</sup> Camionnette généralement de marque Toyota faisant office de taxi collectif (10-12 places).

<sup>2</sup> Langue bantoue parlée en République Démocratique du Congo, en République du Congo et en République Centrafricaine.

<sup>3</sup> Formule célèbre de l'historien grec Hérodote, qui se rapporte au pays dans son ensemble et qui le visita durant le V<sup>e</sup> s. avant J.C. L'Égypte s'étend sur 1 million de kilomètres carrés (deux fois la superficie de la France) mais, du fait de l'aridité du climat, 98 % de la population vit dans la vallée et le delta du Nil (soit 3,5 % du territoire national). En 2009, chaque Égyptien disposait de 860 mètres cubes d'eau par an, le seuil de pénurie fixé par l'Organisation Mondiale du Commerce s'élevant à 1 000 mètres cube par an et par personne.

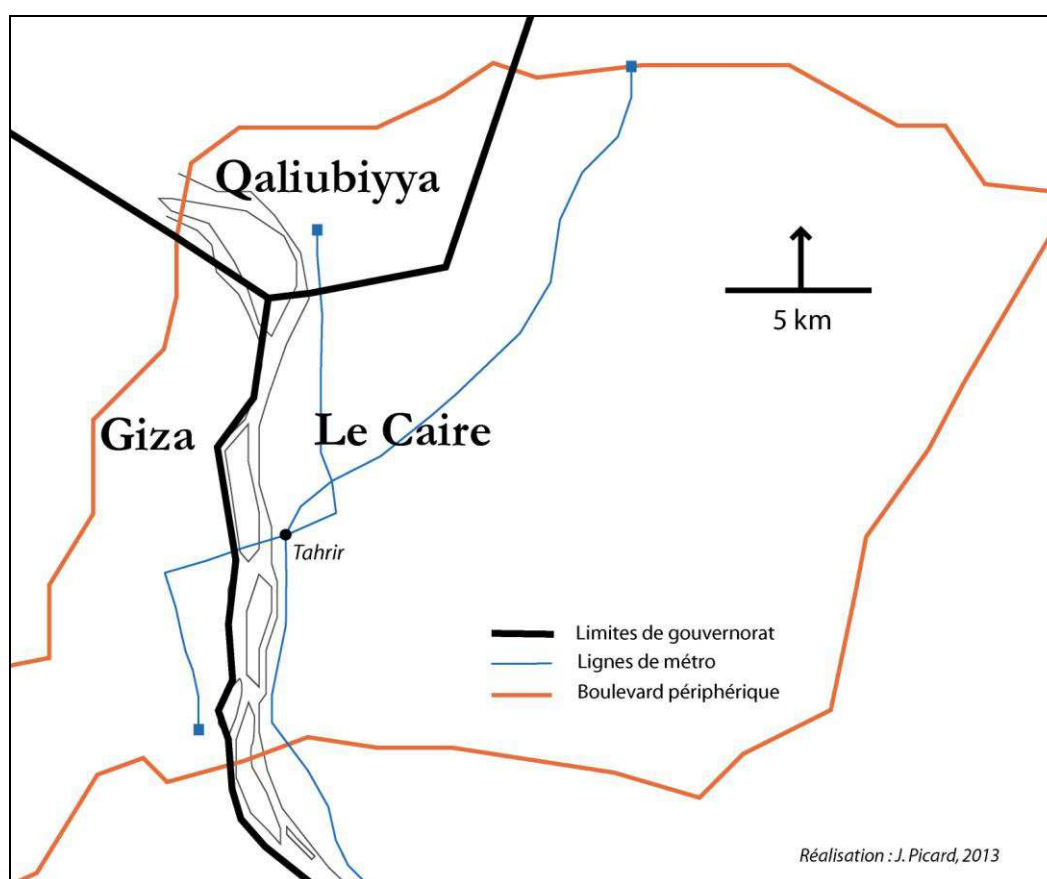


« ethnique » et religieuse. Point de départ de nombreux travailleurs nationaux vers la Libye et les pays du Golfe à l'époque contemporaine, elle a constitué également un point d'arrivée ou de transit pour diverses populations étrangères. Ces caractéristiques de la ville ont assez peu été mises en avant dans les études récentes portant sur la République Arabe d'Égypte, née du coup d'État des Officiers Libres (dirigés par Gamal Abdel Nasser) de 1952. En effet, suite à la crise de Suez (1956), au départ des Occidentaux, mais aussi en lien avec le développement du nationalisme panarabe, la visibilité des minorités étrangères est devenue moins évidente. Les travaux scientifiques se sont concentrés sur les évolutions politiques, économiques, sociales et culturelles « internes » au pays, à la croissance démographique et urbaine, à la libéralisation économique et à la pauvreté, aux enjeux et défis nationaux liés à l'eau, l'agriculture ou encore au logement. Pourtant, au-delà de la seule question copte, plus ancienne, plus sensible et plus médiatique, celle de la cohabitation de populations d'origines variées (arabes, occidentales, asiatiques et africaines ; musulmanes et chrétiennes) et du vivre-ensemble se pose aujourd'hui d'une manière nouvelle dans cette capitale de plus de 18 millions d'habitants<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Chiffre du recensement de 2006 (CAPMAS). Elle représente la plus grande ville du continent africain et du monde arabe. Si différentes limites sont retenues et restent difficiles à fixer, l'aire métropolitaine cairote officielle est constituée du Caire *intra-muros* (gouvernorat du Caire), zone strictement urbaine, et de deux gouvernorats adjacents, comportant chacun un secteur rural et un secteur urbain : celui de Giza et celui de Qalyubia (carte 1). La région métropolitaine couvre environ 700 kilomètres carrés. Chaque gouvernorat est dirigé par un gouverneur, nommé par le président de la République. La population totale recensée en 2006 s'élève à 73 millions d'habitants.

Carte 1. Les gouvernorats de l'aire métropolitaine du Caire



La séquence de culte décrite ci-dessus illustre non seulement la présence concrète d'Africains chrétiens parmi la population du Caire mais également leur installation durable au sein de la métropole arabe, à travers l'établissement de leurs propres lieux du quotidien et de leurs propres « lieux-symboles »<sup>1</sup>. En 2004-2005, divers événements et conjonctures ont transformé le carrefour migratoire cairote en impasse et cette thèse s'inscrit à la suite de ces bouleversements. Le Caire représente désormais pour ces migrants une ville que l'on apprend à connaître, à reconnaître, que l'on s'approprie, que l'on habite et où l'on refait sa vie. « Leur » ville. La ville qui n'est pas celle d'origine, celle de naissance, mais où l'on reforme une famille, où l'on retrouve du travail, où l'on noue de nouvelles relations et où l'on réinvente des souvenirs. La ville aussi où l'on reterritorialise ses croyances, l'on recrée ses lieux de culte et où, parfois, l'on réinvente ses appartenances identitaires et religieuses. Le religieux a justement représenté une entrée centrale dans notre travail afin d'analyser les modalités d'installation des migrants

<sup>1</sup> Nous nous référons ici à la notion de *géosymbole* (Bonnemaison, 1996) : « le *géosymbole*, expression de la culture et de la mémoire d'un peuple, peut se définir comme un lieu, un itinéraire, une construction, une étendue qui, pour des raisons religieuses, politiques ou culturelles prend aux yeux de certains peuples et groupes ethniques, une dimension symbolique qui les ancre dans une identité héritée ».

dans la ville. Cette thèse, au carrefour de la géographie des migrations, de l'urbain et du religieux, vise à démontrer que le religieux peut s'avérer être une ressource dans ces processus complexes d'installation urbaine. La « ressource » (du latin *resurgere*) est définie par le dictionnaire Larousse comme « *ce qui tire d'embaras, améliore une situation difficile* ». Ici, la situation difficile est celle de l'impasse migratoire et la ressource religieuse est une des ressources qui semble permettre aux migrants de mieux vivre cette situation. Plus explicitement, différents territoires chrétiens de la ville (missionnaires, européens, bibliques, voire coptes) – et c'est en cela que Le Caire dispose d'un statut unique – vont pouvoir leur servir de points d'ancrage, vont servir de « levier » à leur reterritorialisation et à leur appropriation de la ville d'accueil. Dans bien des cas, la géographie urbaine des Africains va s'articuler à une géographie urbaine chrétienne plus ancienne. Le religieux, minoritaire, crée donc du territoire, c'est-à-dire un espace approprié (Brunet, Théry, 1993 :480 in Brunet, Ferras, Théry). La lecture des processus de territorialisation urbaine et des différents territoires d'ancrage des Africains, au prisme du religieux, nous éclaire sur la manière dont, à la fois, les migrants recomposent l'espace d'accueil, développent des « compétences »<sup>1</sup> en termes de construction territoriale mais elle nous éclaire également sur la façon dont l'identité de la ville d'installation – et notamment ses territoires chrétiens – va entrer en interaction avec celle des migrants. Du fait de son histoire chrétienne et de la présence d'une importante et hétérogène minorité chrétienne en Égypte, la ville du Caire apparaît comme un laboratoire pertinent d'observation de ces réarticulations, entre migrants, territoires urbains et identités religieuses. Les questionnements en sciences humaines et sociales relatifs aux processus d'installation et de reterritorialisation des migrants dans une ville étrangère sont anciens et classiques, mais nous tenterons de démontrer qu'ils doivent, au Nord comme au Sud, continuellement être renouvelés.

Au sein de cette introduction, il est nécessaire dans un premier temps, et dans une perspective comparative, de retracer rapidement l'histoire contemporaine des flux migratoires transsahariens, de constater en quoi et pourquoi l'Afrique du Nord est devenue une région d'installation durable des migrants africains, et enfin, d'établir en quoi l'Égypte est un pays d'accueil particulier parmi les autres pays nord-africains.

---

<sup>1</sup> Nous reviendrons plus en détail sur cette notion, développée notamment dans l'ouvrage dirigé par Isabelle Berry-Chikhaoui et Agnès Deboulet (2000). Nous pouvons également nous référer aux travaux de Ulf Hannerz, de Michel de Certeau et d'Henri Lefebvre, ainsi qu'aux notions anglo-saxonnes de *capability* (capacité) ou d'*agency* (capacité d'agir, potentialité) afin de poursuivre la réflexion sur les capacités des acteurs-migrants (de choisir leur route, leurs lieux d'ancrage, de trouver un emploi, de survivre...). Cf. les travaux du Prix Nobel d'économie indien (1998) Amartya Sen.

## Des migrants « immobilisés » en Afrique du Nord

### *La rive nord du Sahara : un espace attractif mais de transit ?*

Cette étude s'inscrit dans un contexte de reconfiguration des flux migratoires sur le continent africain, en particulier dans sa moitié nord. Depuis le début des années 2000, les grandes villes du monde arabe que sont Tunis, Rabat, Tripoli ou Le Caire accueillent de manière inédite de plus en plus de migrants africains, d'origines, de statuts et de confessions variées. Jusque dans les années 1980, c'est le Sahara central qui reste concerné par ces mouvements migratoires. Formés de jeunes touaregs nigériens partis à la recherche d'un emploi saisonnier dans le sud de l'Algérie (Bernus, 1999 ; Gregoire, 1999), ces flux circulaires de travailleurs se sont diversifiés et amplifiés alors que l'Algérie et la Libye indépendantes entamaient conjointement des politiques volontaristes de développement de leurs régions sahariennes. Plusieurs auteurs ont démontré comment ces premiers Maliens, Nigériens, Tchadiens et Soudanais ont progressivement été rejoints par d'autres migrants africains durant les années 1970 puis 1980, fuyant des épisodes de sécheresse, les guerres ou la misère, et attirés parallèlement par de plus amples perspectives d'emploi, notamment suite au boom pétrolier libyen (Brachet, Choplin, Pliez, 2011 ; Bredeloup, Pliez, 2005). Installés plus durablement, ils participent à la structuration de réseaux commerçants et financiers à la fois transfrontaliers et transnationaux, ainsi qu'à la croissance et à la fabrique urbaine<sup>1</sup> de villes et petites villes sahariennes, telles Tamanrasset, Agadez ou Koufra.

Or depuis les années 1990, les flux, désormais originaires de toute l'Afrique subsaharienne, ont progressivement « basculé » en direction de la rive nord du désert et des grandes villes littorales. Plusieurs raisons à cela, tant structurelles que conjoncturelles, tant locales que régionales et globales, tant individuelles que collectives, qui ont participé à la structuration d'un « champ migratoire transsaharien » reliant les deux rives du Sahara. Parmi ces moteurs et éléments contextuels, nous pouvons citer la multiplication des conflits violents au Sahel et en Afrique subsaharienne des années 1970 à 1990<sup>2</sup> ; mais aussi les rythmes encore soutenus de la croissance démographique en Afrique

---

<sup>1</sup> Le concept de fabrique urbaine a été formalisé par Henri Galinié à partir de la notion d'*urban fabric*, courante dans l'archéologie britannique. Il désigne l'interaction permanente et dialectique de la structure de l'espace urbain avec l'activité sociale multiforme.

<sup>2</sup> Cf. Cambrézy (2001) ; Guichaoua (2004). Si les processus de décolonisation et d'indépendantisation ont été violents, y compris en Afrique du Nord, et ont donné lieu à des expulsions, le tracé arbitraire des frontières sur le continent n'est pas à l'origine de la plupart des conflits. La majorité concerne généralement un seul État, différents groupes d'une même nationalité. Les questions de territoire, d'identités, de nations et de migrations forcées se posent donc d'une manière singulière en Afrique.

subsaharienne<sup>1</sup>, qui se traduisent par une mobilité accrue des individus et des jeunes en particulier. Les plans d'ajustement structurels (PAS) imposés par les institutions financières internationales (Fonds Monétaire International, Banque Mondiale), le désengagement de l'État, la baisse de l'offre de services sociaux ou publics et la dévaluation du franc CFA (1994) sont à l'origine de crises et n'ont pas été sans effets négatifs pour ces sociétés. Faute d'alternatives migratoires de proximité, des pays plus septentrionaux, plus stables et plus riches, sont devenus plus attrayants.

Au-delà des causalités extérieures, indépendantes des individus, « *l'ambition personnelle est un moteur important qui conduit sur les routes les éléments les plus intrépides* » (Bredeloup, 2008 : 287). En effet, la circulation des imaginaires et des idées libérales, des modèles de consommation occidentaux, l'individualisme, la volonté d'ascension sociale et le *désir de l'Ailleurs* (Fouquet, 2011) sont des composantes à inclure dans l'analyse des logiques migratoires et créatives développées par les migrants. La révolution communicationnelle a joué un rôle important puisqu'elle permet à chacun d'être connecté à tout moment au reste du monde et d'être influencé dans ses représentations et ses pratiques éventuelles de l'Ailleurs. À cette « mondialisation des frustrations » (Simon, 1995 : 165), il y a une « réponse migratoire » (Simon, 2008) qui n'a d'autre objectif que d'accéder à la dignité et au développement humain. Par conséquent, ces *aventuriers* saisissent les opportunités là où et quand elles se présentent. Les trajectoires n'en deviennent que plus aléatoires, imprévisibles et la logique des étapes migratoires s'avère plus difficile à saisir. Les rapports à la mobilité, à la distance et aux territoires évoluent.

Arrivés, avec un certain bagage culturel, éducatif et financier<sup>2</sup>, par voie terrestre ou bien par voie aérienne, ils n'avaient pas prévu, pour la plupart, de s'installer durablement dans ces métropoles nord-africaines. Beaucoup espéraient y trouver un emploi, accumuler de l'argent puis pensaient pouvoir poursuivre leur route, vers le nord notamment mais également vers d'autres pays d'Afrique ; ils ne considéraient ces espaces que comme des zones de transit temporaire. Autre point important qui peut être considéré à la fois comme cause et conséquence de cette situation migratoire : la recomposition actuelle des flux transsahariens s'avère en réalité concomitante d'une autre restructuration –institutionnelle celle-là – celle des frontières de l'Union Européenne.

---

<sup>1</sup> L'Afrique est le second continent le plus peuplé de la planète ; il rassemblait près de 15 % de la population mondiale en 2010, dont plus de 860 millions d'habitants en Afrique subsaharienne (soit près de 85 % de la population totale du continent) (chiffres du Département des Affaires Sociales et Economiques de l'ONU). La croissance démographique serait supérieure à 3 % dans la majorité des pays du sous-continent.

<sup>2</sup> Notamment pour payer des passeurs ou de faux papiers. La traversée de la Méditerranée coûte par exemple 700 € à un Africain francophone et plus de 1 000 € à un anglophone (Lahlou, 2005).

## *L'Afrique du nord, frontière de l'Europe*

Depuis les années 1990, la volonté politique de renforcer les frontières extérieures de l'Union s'est exacerbée et matérialisée par de nombreuses mesures, politiques, juridiques et policières (Guild, Bigo, 2003). La volonté de construire une Europe unie, la signature de la Convention de Schengen et l'option illusoire de l'« immigration zéro » a conduit à « l'imperméabilisation » des frontières extérieures de l'espace Schengen<sup>1</sup>. Les attentats du 11 septembre 2001 ont entraîné des tendances au « repli sur soi », l'exacerbation des tensions et des volontés de filtrage mais aussi le développement de l'amalgame « étranger égale danger », voire la confusion entre droit de l'immigration et droit d'asile<sup>2</sup>. Les discours « criminalisants » et l'emploi de termes péjoratifs et suspicieux se référant aux flux migratoires témoignent d'une volonté de simplification et d'homogénéisation du « groupe migrant ». *« Les expressions « faux demandeurs d'asile », « faux réfugiés », « réfugiés économiques », « demande d'asile manifestement infondée », « clandestins » [...] nient le droit – octroyé aux demandeurs d'asile – d'entrer irrégulièrement sur le territoire d'un État signataire de la Convention de Genève afin d'y solliciter une protection »* (Clochard, 2007). Rappelons en effet que selon la Convention de Genève de 1951, le réfugié est une personne qui *« craignant avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays »*. L'Europe *« tourne [...] par là même le dos aux valeurs qui faisaient d'elle le naturel contrepoids aux pourfendeurs de la mixité humaine et aux partisans du cloisonnement des civilisations »* (Perrin, 2009 : 265). Les distinctions étatiques arbitraires entre ceux qui fuient des persécutions politiques et d'autres qui tentent d'échapper à la misère économique, signifient qu'une hiérarchie, une cotation des souffrances est possible et cela n'a finalement pas de sens en termes de droits de l'Homme (Morice, Rodier, 2005).

---

<sup>1</sup> Les accords de Schengen autorisent la libre circulation des personnes et harmonisent les contrôles des voyageurs au sein de l'espace constitué par 22 Etats membres de l'Union européenne (l'Allemagne, la Belgique, la France, le Luxembourg, les Pays-Bas, l'Italie, l'Espagne, le Portugal, la Grèce, l'Autriche, le Danemark, la Finlande, la Suède, l'Estonie, la Lituanie, la Lettonie, la Hongrie, Malte, la Pologne, la République Tchèque, la Slovaquie, la Slovénie) et 4 pays associés (l'Islande, la Norvège, la Suisse et le Liechtenstein). Notons que l'Europe, consciente du vieillissement de sa population et de ses besoins en main d'œuvre, a aujourd'hui abandonné son objectif d'« immigration zéro » au profit d'une immigration plus sélective. Tout ressortissant d'un pays tiers à cet espace doit se doter d'un « visa Schengen ». En 2008, est établi le Pacte européen sur « l'immigration et l'asile » où ces deux phénomènes sont mieux distingués et où les besoins en main d'œuvre de chaque Etat membre sont mieux pris en compte. Tous les Etats ne participent pas de la même manière à la politique commune d'immigration et d'asile et tendent à créer une « Europe à la carte ».

<sup>2</sup> Les accords de Dublin (1990) définissent une politique d'asile commune à l'échelon de l'Europe des Quinze. Depuis les accords de Dublin II (2003), le premier Etat de l'UE où le demandeur d'asile « pose le pied » est responsable d'examiner sa demande, ceci pour éviter le dépôt de demandes d'asile dans plusieurs Etats membres (*asylum shopping*). Voir aussi : Morice, Rodier (2005).

La Convention de 1951, établie pour faire face aux conséquences de la Seconde Guerre Mondiale, est aujourd'hui largement contournée, « aménagée » par chaque État européen et n'est plus entièrement adaptée à toutes les réalités migratoires contemporaines.

Le renforcement de la « forteresse Europe » n'altère pourtant pas son image symbolique d'Eldorado. Le fait migratoire est « têtue » (Simon, 1995 : 403) et l'édification de murs « appelle la transgression » (Bennafla, Peraldi, 2008). Les émigrés ouest-africains qui avaient les moyens de rejoindre l'Europe le faisaient facilement par voie aérienne jusqu'à la fin des années 1980 ; de nos jours, les candidats à la migration tentent de s'en rapprocher, en empruntant d'autres routes, moins directes, moins légales, plus dangereuses. C'est dans ce contexte institutionnel contraignant, de méfiance et de surveillance, que les itinéraires des migrants subsahariens se diversifient et se complexifient, à la fois sur terre et en mer, parfois au péril de leur vie (Clochard, 2003).

En s'inspirant du modèle nord-américain, un processus d'externalisation<sup>1</sup> des frontières de l'Union et des accords bilatéraux (Accords Euro-méditerranéens d'Association) entre pays européens et pays de la rive sud méditerranéenne, ont été mis en place. Les pays nord-africains sont devenus de véritables « gardes-frontières » et symbolisent une zone-tampon ou plutôt la nouvelle « ceinture de l'Europe » (Peraldi, 2011 ; Pian, 2009). Les frontières sont « mobiles » et les contrôles s'intensifient avec la création de l'agence Frontex (2005-2006), chargée de la coordination de patrouilles terrestres et maritimes et d'opérations aux portes de l'Europe<sup>2</sup>. Participant aux dispositifs de « confinement » ou d'« encampement » des étrangers (Agier, 2011b), des centres de rétention et des camps « d'accueil » ont été ouverts sur le sol africain<sup>3</sup>. Le partenariat politique, économique et social euro-méditerranéen (PEM) promulgué en 1995 par le Processus de Barcelone (partenariat Euromed, relancé par Nicolas Sarkozy sous le nom d'« Union Méditerranéenne »), vise à la création d'un espace de paix et de dialogue, à la libéralisation des échanges commerciaux entre pays européens et pays de la rive sud méditerranéenne. Ce partenariat a progressivement emprunté ce même ton sécuritaire concernant la « gestion commune » des flux migratoires. La condition au

---

<sup>1</sup> Le terme est emprunté à l'économie. Il est utilisé dans d'autres disciplines pour désigner la volonté des pays occidentaux de « conférer aux pays du Sud une responsabilité croissante de la gestion et du contrôle des frontières des pays du Nord » (Audebert, Robin, 2009 : 36).

<sup>2</sup> Paradoxalement, la capacité d'empêcher les migrants de traverser reste limitée. « *Les bateaux ne peuvent pas être arrêtés dans des eaux internationales, et des gardes-côtes ont le devoir de sauver les migrants [...]. [L']intensification des patrouilles maritimes a même augmenté les chances de survivre [...], ce qui aurait encouragé des migrants à venir* » (De Haas, 2007).

<sup>3</sup> En 2010, un total de 250 « camps d'étrangers » (Rodier, 2003) était recensé au sein de l'Union Européenne, pouvant accueillir environ 32 000 personnes. Pour une typologie de ces camps, voir : Intrand, Perrouy (2005). Le réseau Migreurop qui rassemble des chercheurs, des élus et des associations, tente de recenser ces camps, mais ne dispose pas de données pour l'Égypte, Israël, la Libye, la Syrie ou la Tunisie.

fonctionnement (asymétrique) du partenariat est basée sur la participation des pays de la rive sud à la lutte contre les migrations clandestines, souvent en contrepartie d'aides financières, voire de régularisations de Maghrébins dans les pays européens<sup>1</sup>. La sophistication de l'ensemble de ces dispositifs de contrôle et l'inflation des mesures juridiques en termes d'asile et de régularisation participent paradoxalement à la « clandestinisation » des migrants et à la responsabilisation des États en marge de l'Union Européenne en termes de « filtrage » des flux et de « gestion des indésirables » (Agier, 2008a). Manque d'harmonisation des politiques à l'échelle du bassin méditerranéen, négation des réalités nationales et régionales nord-africaines nourrissant le sentiment d'ingérence et la dispersion des réponses juridiques en matière de gestion de l'immigration (Perrin, 2009), répressions et violences envers les Africains, développement de réseaux criminels de passeurs : l'inadaptation et les effets pervers de ces dispositifs sont palpables. Parce que les États nord-africains ne sont pas ou sont mal préparés, l'irrégularité croît parallèlement à l'immigration (Fargues, Fandrich, 2012). La Libye est le pays arabe méditerranéen qui accueille le plus de migrants irréguliers (tableau 1).

**Tableau 1. L'immigration (régulière et irrégulière) dans les pays arabes méditerranéens (chiffres disponibles en 2011)**

PAYS	<i>Effectifs d'immigrants</i>		
	Total	Réguliers	Irréguliers (minimum)
Maroc	72 348	62 348	10 000
Algérie	105 000	95 000	10 000
Tunisie	45 192	35 192	10 000
Libye	1 449 065	449 065	1 000 000
Égypte	362 500	262 500	100 000
Palestine	nc	nc	nc
Jordanie	992 273	392 273	600 000
Liban	702 315	302 315	400 000
Syrie	742 218	42 218	700 000
<b>Total Pays arabes méditerranéens</b>	<b>4 470 911</b>	<b>1 640 911</b>	<b>2 830 000</b>

Nc : chiffres non communiqués. Source : Fargues, Fandrich (2012).

<sup>1</sup> La politique européenne de voisinage (PEV) (2003) et la réactivation du « dialogue 5 + 5 » (2001-2002) marquent la généralisation du principe d'approche sécuritaire de la migration. Les pays de la rive sud ne se sont que faiblement appropriés ces tentatives de partenariat. Voir Hilal, Samy (2008).



Cette géographie de la frontière européenne, multiple, mobile, informatisée, externalisée, soulève non seulement la question des relations géopolitiques et de gestion des flux migratoires entre Europe et Afrique du Nord mais désormais, entre Afrique du Nord et Afrique subsaharienne, entre monde arabe et monde noir africain. Autour de l'année 2010, apparemment forte du succès de l'agence Frontex, l'Union Européenne déclare que l'Afrique du Nord n'est plus la voie d'entrée majeure des migrants irréguliers et que l'attention doit désormais se porter sur les frontières est de l'Europe, et sur les « portes » que représentent désormais Istanbul, Tel-Aviv ou Sofia. Cependant, « *le "printemps arabe" a réactivé les positions xénophobes et sécuritaires qui agitent de nouveau le spectre de l'invasion migratoire* » (Brachet, Choplin, Pliez, 2011 : 179) et les arrestations et expulsions ont repris notamment au Maghreb.

### ***Moments et espaces nord-africains d'immobilité : des migrants des Suds dans l'attente***

Les autorités étatiques ou supra-étatiques peuvent jouer un rôle direct dans le déracinement de populations. Leurs politiques peuvent entraîner de profonds bouleversements dans l'organisation des espaces parcourus et dans les directions et redirections prises par les « indésirables »<sup>1</sup>. Les circulations transsahariennes sont soumises aux conjonctures et peuvent être stoppées comme réactivées au gré des conflits, des accords de paix signés mais également au gré des décisions de tel ou tel État en matière de politique migratoire. Nous verrons que les gouvernements égyptiens et soudanais mais également l'Union Européenne ont leur part de responsabilité dans la construction de l'impasse migratoire cairote. En effet, « *[i]l est assurément plus compliqué de tenir compte de cet impact que de voir dans l'émigration une simple conséquence de la pauvreté, le résultat du choix individuel des émigrants. Or il importe de rattacher les faits migratoires aux politiques susceptibles de les avoir provoqués* » (Sassen, 2000). Les accords de coopération signés en 2004 puis 2007 et les pressions exercées par l'Espagne sur la Libye ont par exemple eu des répercussions directes sur l'orientation des flux transsahariens. Ils ont ainsi été redirigés vers la voie « Maroc-Espagne » et vers la voie atlantique (Audebert, Robin, 2009 : 46 ; Gonin, Robin, 2009). Après les « événements » de 2005 à Ceuta et Melilla<sup>2</sup>, la Mauritanie,

---

<sup>1</sup> Ces mouvements peuvent être provoqués par des mesures administratives ou économiques dissuasives mais peuvent aussi prendre la forme de déplacements organisés, d'évacuations, voire de remplacement pernicieux de la population locale à l'intérieur d'un même pays ou bien d'un pays à un autre, en fonction des conjonctures économiques et géopolitiques. Sur le Soudan, voir par exemple : Lavergne (2007).

<sup>2</sup> Voir le *Livre noir de Ceuta et Melilla*.

le Sénégal, les Îles Canaries et les Baléares sont devenus de nouvelles étapes éventuelles (Gonin, Robin, 2009 ; Choplin, Lombard, 2007 ; Ba, Choplin, 2005). La Méditerranée offre des points de passage et des détroits stratégiques pour les candidats africains et même, de plus en plus, pour ceux originaires d'Asie ou d'Amérique latine qui rencontrent des difficultés à embarquer depuis la Libye.

Cependant, deux éléments essentiels et corrélatifs sont à signaler ici. Premièrement, les discours européens politiques, sécuritaires, médiatiques ou compassionnels véhiculent l'image d'un certain désespoir africain, qui conduirait des milliers de femmes, d'hommes et d'enfants, victimes de guerres, de famines, à risquer la traversée de la Méditerranée, à bord de barques de fortune (*pateras* ou *cayucos*). Or « *les Africains subsahariens ne migrent pas massivement vers l'Europe* »<sup>1</sup>. Le caractère spectaculaire et visible des épisodes d'arrivées de migrants sur des plages espagnoles ou italiennes marque les esprits mais ne reflète qu'une infime partie de la réalité des flux d'immigration vers l'Europe et des flux transsahariens en général. Si les chiffres des morts aux frontières<sup>2</sup> méritent une attention particulière et ne sont en rien à dédramatiser, ils ne représentent démographiquement qu'une faible proportion rapportés à l'ensemble des flux de migrants africains, réguliers ou non. La mobilité interne au continent dépasse de loin la mobilité extra-continentale. À l'image des publications du nombre d'arrestations, d'interceptions ou de reconduites aux frontières européennes<sup>3</sup>, ces chiffres, seuls, offrent une vision incomplète des faits. Ils participent à la croyance selon laquelle l'ensemble des Africains chercherait à atteindre l'Europe. Pour réfuter ce *mythe de l'invasion* (De Haas, 2007), il est nécessaire de se pencher sur les ordres de grandeur, les origines et les motivations des flux, les conditions d'entrées sur le territoire, de confronter les sources et d'éviter de considérer ces arrivées comme un tout homogène. Les chercheurs sont unanimes quant à certaines tendances : 8 à 9 migrants « transsahariens » sur 10, en majorité Sahéliens, viennent en réalité travailler sur les chantiers algériens et libyens ou s'employer dans les capitales nord-africaines. De plus, les Africains du Nord (notamment depuis les Révolutions arabes de 2011) restent majoritaires dans les barques à destination

---

<sup>1</sup> Titre d'un article de presse paru dans *Jeune Afrique* du 3 février 2009 et se basant sur les études des démographes français David Lessault et Cris Beauchemin.

<sup>2</sup> Olivier Clochard parle d'*immigration mortifère*. 10 000 personnes seraient mortes en Méditerranée entre 1992 et 2006, la moitié ayant péri au large des côtes marocaines (Simon, 2008).

<sup>3</sup> Plus de 13 000 subsahariens (en majorité des Somaliens et des Érythréens) ont par exemple atteint l'île de Malte par bateau entre 2002 et 2009, en embarquant sur les côtes libyennes. On a recensé 7 000 arrestations par an dans le détroit de Gibraltar entre 2004 et 2006. Par ailleurs, les 30 000 « clandestins » débarqués à Lampedusa en 2008 et début 2009, auraient été expulsés fin 2009. En 2009 toujours, ce sont 3 000 personnes qui ont été expulsées des ports italiens de l'Adriatique...

de l'Europe<sup>1</sup>. Sur les 100 000 traversées annuelles estimées au début des années 2000, environ 30 000 seraient effectuées par des Africains d'origine subsaharienne<sup>2</sup>. Ils seraient entre 65 000 à 120 000 à se diriger vers le Maghreb par voie terrestre chaque année et seulement 15 à 40 % d'entre eux souhaiteraient atteindre l'Europe et y parviendraient (De Haas, 2007 ; Simon, 2006 ; Lahlou, 2005). D'autre part, ces traversées maritimes ne représentent qu'une fraction de l'immigration totale vers l'Europe, la majorité des migrants irréguliers en Europe étant entrés légalement sur le territoire<sup>3</sup>.

La seconde réalité sous-jacente est l'immobilisation d'un certain nombre de migrants dans les différents pays nord-africains depuis le début des années 2000. Si ces pays ont en effet pu représenter des zones de transit, des « tremplins » ou carrefours migratoires pour quelques-uns durant les années 1990 et le début des années 2000, les portes de l'Europe se sont aujourd'hui refermées, les frontières durcies et des impasses, des « culs-de-sac », des « sas » se sont dessinés. Entre espoir du départ et résignation, en situation d'attente, voire de « *flottement* » (Minvielle, 2011), les expressions telles « *pays d'immigration par défaut* » (Pliez, 2003b), « *d'immigration forcée* » (Valluy, 2009), « *subie* » ou « *situation de post-transit* » (Choplin, 2010) se sont multipliées. Des routes se sont ainsi poursuivies, en direction d'autres « Suds ». Les travaux intitulés « mobilités des Suds » (Lombard, Ninot, 2010), « migrants des Suds » (Baby-Collin, Cortes, Faret, Guétat-Bernard, 2009) ou encore « migrations Sud-Sud » (Le Houérou, 2007), témoignent d'une réalité migratoire majoritaire, complexe mais souvent minimisée ou mal identifiée au sein des discours politiques, médiatiques ou des travaux très euro-péo-centrés. Ceux portant plus spécifiquement sur les réfugiés et demandeurs d'asile démontrent comment ces processus se développent parallèlement à la volonté politique des pays occidentaux de « retenue » ou de « maintien » de l'asile au Sud (Cambrézy, Laacher, Lassailly-Jacob, Legoux, 2008). Les pays du Sud restent d'ailleurs les principaux pays d'accueil des exilés et migrants forcés. L'expression « situation de réfugié prolongée » est apparue depuis peu

---

<sup>1</sup> Très peu de ces barques partent des côtes égyptiennes, plus éloignées des côtes européennes. Les Égyptiens eux-mêmes embarquent sur les côtes libyennes. En France comme dans le reste de l'Europe, la part des immigrés réguliers ou irréguliers, voire des réfugiés ou demandeurs d'asile d'origine subsaharienne reste minoritaire par rapport aux Maghrébins, aux Européens de l'Est ou aux Asiatiques. Ils ne représentaient que 4 et 12 % des immigrés respectivement installés dans les pays de l'OCDE et en France au début des années 2000 (Beauchemin, Lessault, 2009). Le nombre de bateaux interceptés et de migrants débarqués sur les côtes européennes aurait diminué après 2003 (et après les « événements » de 2005 à Ceuta et Melilla) (Lahlou, 2005).

<sup>2</sup> UNHCR et Simon (2006). Cette étude de 2006 n'établit pas de moyenne concernant les expulsions et les retours dans le pays d'origine.

<sup>3</sup> Ils sont devenus « clandestins » après l'expiration de leur visa ou permis de séjour. À propos des périodes de régularisation des étrangers en France, voir Lessault, Beauchemin (2009).

dans le vocabulaire onusien<sup>1</sup>, tout comme sont étudiées les possibilités d'« intégration locale » de ces réfugiés en divers lieux d'accueil, considérées comme des solutions durables plutôt que d'urgence, lorsque le retour au pays est compromis. Du débouté au clandestin, Gildas Simon (2008) évoque, lui, les « *logiques de l'intolérance et lois de l'inhospitalité* », « *l'errance forcée* » des demandeurs d'asile ou encore « *l'errance mondialisée des migrants engagés dans l'impasse du monde* »...

A une échelle plus fine, l'Afrique subsaharienne est davantage concernée par ces problématiques que l'Afrique du Nord elle-même ; en 2010, près de 10 millions de personnes relevaient du HCR en Afrique subsaharienne tandis que moins de 220 000 relevaient de la même institution en Afrique du Nord (tableau 2). Les demandeurs d'asile et les réfugiés qui tentent leur chance en Europe et en Amérique du Nord ne représentent que 5 % du total des réfugiés et déplacés dans le monde. Cette prégnance des migrations « forcées » Sud-Sud vaut pour les migrations internationales en général. Les politiques menées actuellement par les États du Nord disqualifient l'asile et modifient sa géographie : « *l'asile exclusivement au sud est devenu le rêve des pays du Nord, qui souhaitent éviter qu'une fois déracinés, les réfugiés, attirés par le respect des droits humains et la richesse du Nord, tentent d'y obtenir une protection* » (Legoux, 2008). Pour Marc-Antoine Pérouse de Montclos : « *[L]es autorités ont laissé le soin aux organisations humanitaires de « contenir » le « problème » dans des camps en Afrique [...], stratégie de containment qui devait d'ailleurs très largement participer de l'incroyable gonflement des statistiques de réfugiés sur le continent, quitte à entretenir l'image d'une terre continuellement ravagée par la guerre et la famine* » (2002 : 7). Le droit de rester en sécurité dans son propre pays est désormais privilégié par rapport au droit de quitter son pays en cas de danger. Parallèlement, la charge de l'accueil est délocalisée au Sud. Les États nord-africains, confrontés à une double pression (à la fois migratoire au sud et politique au nord), révèlent de nombreuses défaillances et de multiples dysfonctionnements quant à la question de l'accueil des étrangers africains : mesures d'expulsion, de refoulement à la frontière, suivies de retours, inadaptation des cadres juridiques, répression systématique, incapacités en termes de mise en place d'une véritable politique de protection, d'accueil, voire d'immigration.

---

<sup>1</sup> Elle renvoie aux réfugiés « piégés » depuis cinq ans ou plus après leur déplacement initial dans le même lieu, sans perspective de solution durable.

**Tableau 2. Personnes relevant du HCR (réfugiés, demandeurs d’asile, déplacés, rapatriés) par sous-région (en millions)**

	1995	1998	2001	2004	2007	2010
<b>Afrique Nord (Mar, Tun, Alg, Lib, Égy)</b>	0,22	0,19	0,21	0,28	0,22	0,22
<b>Afrique subsaharienne</b>	8,9	6,1	4	4,6	10,5	9,9
<b>Monde</b>	26,1	21,5	19,8	19,5	31,7	34

Source : Annuaire statistiques du HCR (1995-2010).

En termes de droits de l’Homme, à l’image d’autres pays, « *[q]uand le national, en particulier le plus démuné, n’est pas défendu ou/et protégé, alors la question de la défense et de la protection de l’étranger, de tous les étrangers, devient simplement superfétatoire ; une "non-priorité"* » (Belbah, Laacher, 2008). Les migrants et même les réfugiés se retrouvent en général dépourvus de droits en Afrique du Nord. A travers toute la région, des petites bourgades du désert aux métropoles littorales d’Afrique du nord, de nombreux réseaux alternatifs d’assistance, constitués d’ONG, parfois confessionnelles (ONGc), d’associations ou d’Églises, d’origine nationale ou étrangère, se sont mobilisés afin de pallier, autant que faire se peut, les déficits gouvernementaux. Ces organisations ont constitué une entrée importante dans notre travail de recherche effectué au Caire auprès des migrants. C’est aussi à cause de ce déficit d’accueil que d’autres routes, vers Israël (Anteby-Yemini, 2008 ; Yacobi, 2011), vers le Golfe d’Aden, le Yémen, l’Arabie Saoudite (Thiollet, 2007), vers Dubaï, la Chine (Bredeloup, Bertoncello, 2009) ou encore l’Argentine (Minvielle, 2013), se sont progressivement structurées en marge de l’Afrique du Nord.

Le changement d’échelle est à présent nécessaire pour saisir les particularités géographiques des marges orientales du Sahara et de l’espace égyptien au sein de ce champ migratoire transsaharien en recomposition.

## **L’Égypte, un territoire d’accueil à part ?**

### ***Le premier territoire-refuge des Subsahariens en Afrique du Nord***

Si les recherches françaises et francophones se sont concentrées sur le Maghreb – pour des raisons de proximité scientifique, géographique et culturelle, l’Afrique de l’est et le Machrek, ont été moins observés. L’Égypte a pendant longtemps été considérée et étudiée uniquement comme pays de départ de travailleurs temporaires vers les pays du

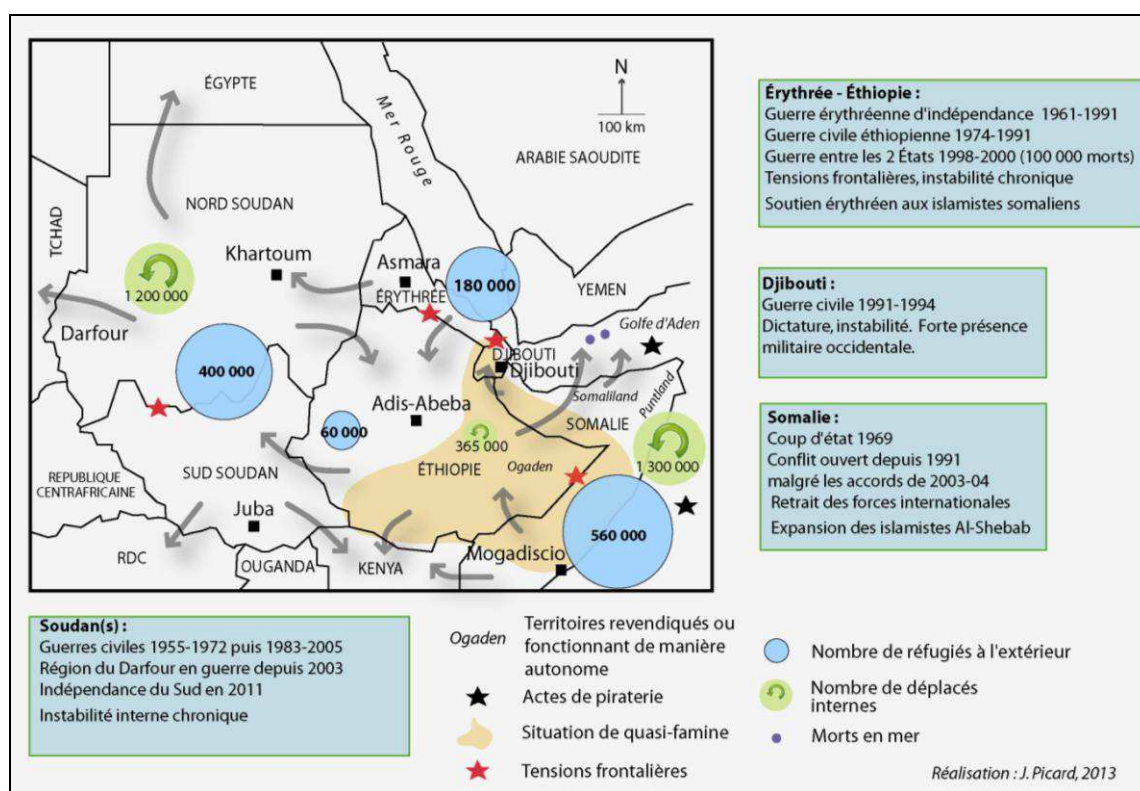
Golfe (Beaugé, Büttner, 1991 ; Bouchez, Zibani, 1990 ; El-Farouq, 1993 ; Fargues, 1985) ; ce que le démographe égyptien Ayman Zohry (2006 et 2003) a été un des premiers à nuancer et compléter. Les migrations africaines contemporaines sont en effet à observer au vu des migrations de retour d'Égyptiens des pays du Golfe dès la fin des années 1980, mais également au vu des flux internes de population, dirigés vers les principaux pôles urbains jusque dans les années 1970, avant de connaître des dynamiques plus « centrifuges », notamment à partir du Caire (processus d'étalement urbain) (Denis, 1995). Les mouvements de populations en Égypte sont variés, tant dans leurs temporalités, leurs origines que dans leurs orientations, et Le Caire apparaît comme le point de rencontre de ces différents flux.

Des rapports issus des équipes de l'Université Européenne de Florence (et du CARIM ou Consortium for Applied Research on International Migration, co-financé par l'Union Européenne) ou de l'Organisation Internationale pour les Migrations (OIM) en Égypte, ont été publiés autour de 2005-2010, présentant généralement les Africains (réfugiés et/ou migrants) comme des migrants « en transit » (pour l'Europe ou Israël), « en attente de réinstallation » ou comme des « irréguliers » (Pitea, 2010 ; Fargues, 2009 ; Badawy, 2008). Pourtant, un déplacement plus poussé du regard apparaît nécessaire. Nous démontrerons qu'une articulation progressive de l'Égypte au champ migratoire transsaharien contemporain a bien été effective et que le champ migratoire égyptien lui-même est anciennement structuré.

Les réfugiés sont particulièrement nombreux dans cette région du monde. Philippe Fargues rappelait en 2009 que l'Égypte restait un des rares pays stables de la région (pour les Irakiens, les Somaliens, les Soudanais) et que le Moyen-Orient était à la fois un des plus grands émetteurs et un des plus grands récepteurs de réfugiés dans le monde (détérioration des crises au Darfour et en Irak ; présence massive de réfugiés palestiniens). Sur 15,2 millions de réfugiés dans le monde, les pays du Sud et de l'Est Méditerranéen (SEM) en produisent 5,1 millions et en accueillent 5,9 millions (dont plus de 4,4 millions de réfugiés palestiniens « sédentarisés »). Contrairement aux autres régions du monde, les tendances sont à la hausse. Si les chiffres officiels fournis par les institutions (ONU, HCR, OIM, Banque Mondiale) sont discutables tant il est devenu difficile de définir et de comptabiliser avec précision et durabilité des « catégories » de migrants (réfugiés, demandeurs d'asile, déplacés, irréguliers), ils permettent tout de même les comparaisons régionales et fournissent des ordres de grandeur.

D'avantage qu'en Afrique occidentale, les déplacements forcés et les mouvements de réfugiés à proximité et en amont de l'axe nilotique sont massifs et relèvent essentiellement de conflits politiques internes ou externes de longue durée (carte 2). Percus par les populations victimes et par les institutions internationales comme accomplissant des déplacements temporaires, de nombreux Érythréens, Éthiopiens, Somaliens, Soudanais, Ougandais, Centrafricains, Tchadiens ou encore Congolais (de RDC) se sont d'abord réfugiés spontanément (sans toujours se faire enregistrer) dans les grandes villes les plus proches ou dans des camps aménagés à la frontière de leur pays. Voisin de l'Égypte, le Soudan et notamment Khartoum ont été et restent classés parmi les principaux pôles d'accueil et de transit de la région. Vers 1986, étaient recensés plus de 13 millions de réfugiés dans le monde, 4 millions en Afrique et plus d'un million au Soudan. Parmi ces derniers : plus de 400 000 Érythréens et 300 000 Éthiopiens. Cela sans compter les personnes déplacées à l'intérieur du pays (Marchal, 1989).

**Carte 2. Instabilités et flux migratoires forcés dans la Corne de l'Afrique**



Vingt-cinq ans plus tard, en 2011, le HCR enregistre une baisse considérable des réfugiés statutaires sur le territoire soudanais (plus de 178 000 personnes, en majorité des

Érythréens)<sup>1</sup>, tandis que l'Égypte – qui en accueillait 7 200 en 1994 (85 % de Somaliens et quelques Soudanais) (tableau 3) – en accueille désormais environ 33 000<sup>2</sup>. Les flux contemporains de migrants africains vers l'Égypte ont donc d'abord été composés de demandeurs d'asile originaires de la Corne de l'Afrique. Dans la continuité de leur politique d'intégration des marges sahariennes et soucieux de conserver leur influence régionale, l'Algérie et la Libye ont accueilli dans les années 1980-1990 des réfugiés provenant du Niger, du Mali et du Tchad. Loin devant ses voisins, l'Algérie accueillait en 1994 près de 130 000 réfugiés et demandeurs d'asile (plus de 60 % du Sahara occidental) assistés par le HCR<sup>3</sup> (tableau 3).

**Tableau 3. Réfugiés et demandeurs d'asile assistés par le HCR en Afrique du Nord en 1994**

Pays	Maroc	Tunisie	Algérie	Libye	Égypte
1994	300	-	129 000	500	7 200

Source : Annuaire statistique du HCR (les données concernant l'Égypte ne sont disponibles qu'à partir de l'année 1992).

Du fait de cette concentration de réfugiés et de demandeurs d'asile originaires de la Corne de l'Afrique, l'Égypte est aujourd'hui en première position d'accueil des Subsahariens ; ce sont eux qui constituent la plus grande proportion d'étrangers africains au Caire (tableau 5). Les chercheurs et étudiants internationaux du Center for Migration and Refugee Studies (CMRS) de l'Université Américaine du Caire<sup>4</sup>, partisans d'une recherche-action, ont depuis quelques années multiplié les études interdisciplinaires (sociologie, sociologie de la santé, du genre, de la jeunesse, de la violence, du travail, sciences politiques, géographie, droit des migrants) concernant les migrants forcés de la région, et en particulier concernant les conditions de vie des Soudanais, des Éthiopiens, des Érythréens, des Somaliens (Forcier, 2009 ; Terbeck, 2007 ; Grabska, 2005 et 2006b)

<sup>1</sup> La résolution d'un certain nombre de conflits en Afrique dans les années 2000 a provoqué la baisse du nombre de réfugiés sur le continent. La figure centrale de l'asile est aujourd'hui celle du déplacé interne.

<sup>2</sup> Chiffres du HCR pour juin 2011, sans compter les 20 000 demandeurs d'asile supplémentaires. Les réfugiés palestiniens (environ 70 000 personnes) ne sont pas non plus pris en compte ici.

<sup>3</sup> 80 000 personnes originaires du Sahara Occidental et 20 000 à la fois du Niger et du Mali. Cf. le catalogue statistique du HCR de 1994, <http://www.unhcr.org/3bfa33154.html> (consulté le 09/09/2011).

<sup>4</sup> Les enseignements sur les migrations forcées et les droits des réfugiés ont été initiés à l'AUC en 2000, par Barbara Harrell-Bond, professeur en anthropologie et fondatrice du Refugee Studies Center à l'Université d'Oxford. Elle est également à l'origine du Refugee Law Project en Ouganda et de la fondation de l'association AMERA (Africa and Middle East Refugee Assistance) au Caire (2001), regroupant des avocats, des professionnels du droit et des interprètes, chargés de défendre les réfugiés et demandeurs d'asile. Une aide à la constitution des dossiers de demande d'asile auprès du HCR au Caire a été mise en place.



mais aussi des Irakiens et des Palestiniens au Caire<sup>1</sup>. Partisane d'une anthropologie de la souffrance, l'historienne Fabienne Le Houérou (2004) – à la suite des travaux de Dereck Cooper sur les Abyssins du Caire (1992) – s'est également intéressée aux modalités de présence de certains Africains. Cependant, la capitale égyptienne n'est pas uniquement un « lieu-refuge ». Les migrants ne sont pas tous des migrants « forcés », des réfugiés statutaires, ni des individus ou des groupes qui seraient à aborder uniquement par le biais de la vulnérabilité. Nous verrons que d'autres migrants africains, venant de toute l'Afrique subsaharienne, se sont dirigés vers Le Caire depuis la fin des années 1990 et le début des années 2000.

D'après les chiffres officiels, tous statuts juridiques (réfugiés, demandeurs d'asile, résidents) et toutes nationalités confondus, les pôles libyen et égyptien<sup>2</sup> concentrent l'essentiel des étrangers, avec respectivement 680 000 et 245 000 personnes environ recensées sur leur territoire en 2010 (tableau 4). À l'inverse du Maroc, de la Tunisie ou de l'Algérie, où les chiffres restent relativement stables, ce sont ces deux États qui enregistrent les plus forts taux de croissance en termes d'arrivées depuis le début des années 1990. En Libye, la proportion en pourcentage de la population totale est la plus importante (environ 10 % depuis les années 1990 contre 0,3 % de la population en Égypte).

**Tableau 4. Évolution du nombre d'étrangers (réfugiés compris) par pays nord africain (en % de la population totale)**

	1990	1995	2000	2005	2010
Maroc	57 597 (0,2%)	55 315 (0,2%)	53 124 (0,2%)	51 020 (0,2%)	49 098 (0,2%)
Algérie	273 954 (1,1%)	298 874 (1,1%)	250 110 (0,8%)	242 446 (0,7%)	242 324 (0,7%)
Tunisie	37 986 (0,5%)	37 612 (0,4%)	36 221 (0,4%)	34 881 (0,4%)	33 591 (0,3%)
Libye	457 482 (10,5%)	505 596 (10,5%)	558 770 (10,5%)	617 536 (10,4%)	682 482 (10,4%)
<b>Égypte</b>	<b>175 574 (0,3%)</b>	<b>174 301 (0,3%)</b>	<b>169 149 (0,2%)</b>	<b>246 745 (0,3%)</b>	<b>244 714 (0,3%)</b>

Sources : Chiffres de l'ONU et de la Banque Mondiale.

<sup>1</sup> Leurs approches sont basées sur des statistiques issues de questionnaires mais également sur des entretiens individuels plus approfondis ; sont privilégiées les entrées par catégories de migrants (notamment réfugiés et migrants forcés), par origines nationales ou régionales des migrants, ou encore par ONG et CBOs (Community-Based Organizations) leur portant assistance. Les sommaires des rapports suivent un même modèle et compartimentent : les raisons du départ, les conditions de vie juridiques, économiques (l'emploi, les remises reçues depuis l'étranger) et sociales (l'habitat, l'éducation, l'accès à la santé).

<sup>2</sup> Concernant le nombre d'étrangers dans chaque pays nord-africain, l'Égypte a dépassé l'Algérie durant la décennie 2000-2010. À défaut de chiffres précis sur les migrants en situation irrégulière, ces conclusions ne sont basées que sur les chiffres officiels.

Par ailleurs, si parmi ces étrangers, 1,8 % seulement sont des réfugiés et des demandeurs d'asile en Libye, ces derniers atteignent 45 % du total des étrangers en Égypte (tableau 5). Les Palestiniens représentent plus de 60 % de ces 110 000 personnes assistées par le HCR et les Africains près de 30 % en 2010<sup>1</sup> (tableau 5).

**Tableau 5. Nombre de réfugiés et demandeurs d'asile d'origine subsaharienne parmi les étrangers / et par pays nord-africain (2010)**

(Chiffres 2010)	Total étrangers	Dont : réfugiés/dem. D'asile (% colonne 1)	Dont : réfugiés/dem. Asile originaires d'Afrique subsaharienne (% colonne 2)
Tunisie	33 600	100 (0,3%)	30 (30%)
Maroc	49 100	1 000 (2%)	700 (70%)
Algérie	242 300	94 000 (38,8%)	160 (0,2%)
Libye	682 500	12 600 (1,8%)	5 400 (42,9%)
<b>Égypte</b>	<b>244 700</b>	<b>110 000 (45%)</b>	<b>32 000 (29 %)</b>

Sources : UNHCR, Département des affaires économiques et sociales de l'ONU, *Migration and remittances factbook* de la Banque Mondiale.

La seconde particularité de l'Égypte est que, depuis une décennie environ, les réfugiés et demandeurs d'asile est-africains du Caire ont d'une part vu leur statut juridique évoluer et, d'autre part, ont été rejoints par des Subsahariens aux origines et aux profils de plus en plus variés. Il est aujourd'hui difficile de distinguer avec précision les Africains réfugiés statutaires des migrants africains en situation irrégulière ou encore des étudiants africains inscrits en Égypte. Pour ces « secondes » vagues de migrants, c'est plus l'attente que la migration que l'on serait tenté de qualifier de « forcée ». Le pays diffère donc des pays du Maghreb et mérite une analyse approfondie et rétrospective. Ces migrants étant plus ou moins anciennement installés, leur présence semble s'inscrire dans un temps d'immobilisation de plus en plus long. D'après leurs propres expressions, tous se sentent « bloqués », « coincés », « enfermés », « obligés d'attendre », voire « dans une voie de garage » ou « dans un trou à rats »... Deux autres caractéristiques propres à l'Égypte sont à souligner afin d'expliquer une partie de ses « capacités d'attraction ».

<sup>1</sup> Les proportions restent sensiblement équivalentes pour 2011 et 2012. Suite à la crise syrienne, le HCR prévoyait l'arrivée de 10 000 à 30 000 demandeurs d'asile syriens durant l'année 2013.

### *Les « particularités » diplomatiques et religieuses de l'Égypte*

L'Égypte, de par sa proximité géographique avec le Soudan, sa relative stabilité politique (au moins jusqu'à 2011-2012) et son niveau de richesse, représente un lieu-refuge d'abord pour les Africains de l'est puis un lieu d'installation pour ceux originaires d'Afrique subsaharienne en général. Sa place stratégique au cœur du monde arabe, entre façade africaine et façade asiatique, entre Mer Méditerranée et Mer Rouge, limitrophe de la bande de Gaza et d'Israël, lui vaut depuis plusieurs décennies son rôle de plaque-tournante diplomatique. Le Caire concentre ainsi un nombre élevé de représentations diplomatiques (ambassades, consulats), de quasiment tous les pays du monde. Les ambassades africaines (Cameroun, Ghana, Gabon, Côte d'Ivoire, Érythrée, Kenya...) sont concentrées dans le quartier de Mohandessen, dans la partie ouest de l'agglomération. Celle du Soudan se situe dans le quartier aisé de Garden City, à deux rues de celle des États-Unis. Les migrants africains savent qu'ils pourront y obtenir des informations, des papiers et y retrouver des compatriotes. D'après des témoignages, les résidences de certains ambassadeurs ont même servi de refuge lors des mouvements de révolte du début de l'année 2011. La forte proportion d'expatriés au Caire (entre autres, 4 000 Français), représente aussi une ressource économique intéressante pour les migrants, puisque nombre d'entre eux trouvent à se faire embaucher en tant que domestiques dans ces familles étrangères (partie 8.2.).

La présence du bureau régional du HCR pour toute l'Afrique du Nord, ouvert en 1954, est également devenu un point de repère important. Les bureaux situés en Tunisie, en Algérie ou au Maroc sont des bureaux « nationaux », de moindre importance. Les migrants apprennent par le bouche-à-oreille qu'ils pourront y déposer un dossier de demande d'asile, y obtenir le statut de réfugié, voire, être réinstallés dans un pays tiers occidental. La « réinstallation » par le HCR consiste à transférer des réfugiés statutaires dans un pays du Nord (États-Unis, Canada, Australie et Europe principalement) car le retour vers le pays d'origine est considéré comme inenvisageable. Le pays de réinstallation accorde ensuite une protection juridique et physique aux réfugiés (accès aux droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels dans des conditions d'égalité avec les nationaux). Une politique importante a été menée en ce sens par le HCR en Égypte jusqu'au début des années 2000, avant que ce dernier ne réduise drastiquement les réinstallations.

Outre ces particularités diplomatiques, l'Égypte est un des rares pays du monde arabe où la proportion de chrétiens, égyptiens comme étrangers, est aussi importante. La

majorité des réfugiés et des migrants africains étant de confession chrétienne, ces derniers savent *a priori* qu'ils trouveront en Égypte des repères culturels et culturels. Tout comme les Sud-Soudanais les plus récemment arrivés savent qu'une communauté soudanaise est anciennement implantée au Caire et qu'ils pourront s'y référer afin d'obtenir des informations, un emploi, du soutien (partie 1). Qu'ils soient nationaux ou religieux, des repères existent donc au Caire et ont en partie guidé les itinéraires migratoires des Africains depuis les années 1980.

Pourquoi et à quel moment ont-ils finalement opté pour cette grande ville ? Quel était leur projet migratoire initial ? Comment sont-ils arrivés et qu'est-ce que leur présence induit comme recompositions socio-spatiales à l'intérieur de la ville ? À quelle(s) échelle(s) ? Dans quels quartiers ? Quelles territorialités se forment, quelles pratiques, représentations et modes d'habiter développent les migrants ? Quelles différences majeures y'a-t-il entre les migrants forcés des années 1980-1990 et ceux plus récents, moins bien identifiés par l'État et les institutions internationales ? Par ailleurs, à défaut d'assistance sociale fournie par les autorités égyptiennes, quels supports matériels, mais aussi psychologiques et spirituels sont offerts et intégrés par les migrants ? Comment les ONG, les ONG confessionnelles et les Églises notamment d'origine missionnaire du Caire, se mobilisent-elles depuis quelques années en faveur de ces migrants en situation précaire d'attente ? Qu'est-ce qui différencie ces mobilisations de celles qui s'opèrent au Maghreb ? Enfin, quelles recompositions identitaires, au contact de l'altérité égyptienne, sont en cours et comment se manifestent-elles dans l'espace de la capitale ? L'identification religieuse ne deviendrait-elle pas, finalement, une identification urbaine « par défaut » ?

Avant de tenter de répondre de manière approfondie à ces questions, il nous faut revenir sur le cadre conceptuel et théorique dans lequel s'inscrit cette recherche.

## **Migrants/réfugiés : quels territoires dans la ville ?**

### ***Migrants ou réfugiés, en transit ou installés : les catégorisations impossibles***

Il s'agit dans cette sous-partie de tenter de désigner la population migrante étudiée, sans l'« enfermer » dans des catégories juridiques ou sociales prédéfinies ; la

labilité des statuts juridiques et l'évolution des projets migratoires des Africains du Caire invitent à considérer la variable « temps » comme essentielle dans ce travail d'identification de la population étudiée.

### *Immigrés, migrants, réfugiés urbains*

Étrangers, immigrés, ou plus simplement migrants, les notions pour désigner ces « autres », de passage ou installés dans la ville, sont nombreuses. La ville, cette situation de coprésence, mêlant à la fois la densité et la diversité (Lévy, 2003), « *là où se font face nationaux et immigrants* » (Elbaz, 1990 : 13), a en effet souvent été privilégiée, et continue de l'être, au sein des études portant sur les migrants et leurs territoires. Pour reprendre Fernand Braudel (1979 : 431) : « *une ville cesserait de vivre si elle n'assurait plus ses ravitaillements en hommes nouveaux. Elle les attire. Et souvent d'eux-mêmes ils viennent vers ses lumières, ses libertés réelles ou apparentes, ses salaires meilleurs. Ils viennent aussi parce que les campagnes, elles d'abord, mais aussi d'autres villes ne veulent plus d'eux, les rejettent bel et bien* ». Dans les pays occidentaux, dans des contextes républicains laïques, les recherches ont longtemps priorisé le couple notionnel émigrés/immigrés, ainsi que les enjeux politiques, sociaux, économiques et culturels soulevés par la problématique dite de l'« intégration » des étrangers et de leur « assimilation », finalité prétendue inévitable de la migration. Ce sont également ces enjeux qui se cachent derrière l'expression américaine de *melting-pot*. Dans le contexte actuel de mondialisation migratoire – bien que « partielle » (Ager, 2011a), les travaux récents des sociologues, anthropologues et de quelques géographes, francophones et anglophones, ont démontré la nécessité de dépasser cette approche au profit d'un regard plus globalisant, moins fragmenté. Se sont diffusés les termes de réseaux et de migrants dits « transnationaux » ou de « transmigrants » (Escoffier, 2008 ; Hily, Berthomière, Mihaylova, 2004 ; Basch, Glick-Schiller, Szanton Blanc, 1994), de « champs migratoires » (Simon, 1979) et de « territoires circulatoires » (Tarrius, Missaoui, 2000), embrassant à la fois les espaces de départ, de transit et d'installation, mais également les réseaux de sociabilités, les ressources, les compétences et le *savoir-circuler* (Tarrius, 1992) développés au sein de ces espaces « continus », permettant aux migrants d'être *ici* et *là*, et *d'ici* et *de là-bas* à la fois (Missaoui, 1995). Dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, les sociologues de l'École de Chicago avaient perçu cette capacité, voire cette « liberté » de l'Étranger de pouvoir être à la fois proche et distant de la société d'accueil (Simmel, 1908), et avaient saisi l'importance d'une approche anthropologique multisituée (Thomas, Znaniecki, 1919).

Les chercheurs africanistes ont longtemps désigné comme « migrants », par opposition aux sédentaires ou non-migrants, les individus issus de l'exode rural se concentrant dans les villes et les capitales avant de devenir des « citoyens » à part entière. Aujourd'hui, ces chercheurs appliquent les concepts de « migrants transnationaux » et de « territoires circulatoires » au terrain africain et n'opposent plus systématiquement le migrant au citoyen (Gervais-Lambony, 2003a). Dans l'ouvrage issu de sa thèse de géographie (2011), Amandine Spire s'appuie sur les travaux des africanistes de l'Ecole de Manchester pour étudier les « migrants étrangers » ouest-africains, dispersés dans les villes de Lomé et d'Accra, sachant se faire à la fois visibles ou invisibles, d'*ici* ou de *là-bas*, selon les situations d'interaction sociale.

L'Afrique et ses conflits ont en outre retenu l'attention de nombre de spécialistes des questions liées aux déplacements forcés et aux réfugiés. Outre les études portant sur les formes et les conditions de vie à l'intérieur des camps de réfugiés (souvent implantés à la frontière des États), les recherches concernant les déplacés ou les réfugiés « urbains » se sont récemment multipliées. Des rapports émanant du HCR ou des réflexions plus scientifiques sur celui-ci concernent de plus en plus ces situations (Edwards, 2010 ; Guterres, 2010). Dans un numéro spécial de la revue *Journal of Refugee Studies* de 2006 portant sur ces thématiques, Karen Jacobsen justifie ses orientations scientifiques en s'appuyant sur les données statistiques du HCR : en effet, en 2005, l'ensemble des réfugiés statutaires, demandeurs d'asile et déplacés vivant en milieu urbain représentait environ 2,5 millions de personnes ; en 2009, toujours d'après le HCR, ils étaient plus de 5 millions de réfugiés urbains recensés sur la planète, ce qui correspond environ à la moitié des seuls réfugiés statutaires recensés cette même année. Ces situations soulèvent bien évidemment la question de la durée plus longue des « temps de refuge », celle des modalités d'insertion des réfugiés ou déplacés dans la ville, plus anonymes, qui ne sont pas « accompagnées » par les instances onusiennes, ainsi que celle de leurs rapports à l'Autre, au temps et aux territoires d'accueil.

#### *Au-delà des causes de départ : la labilité des statuts et le sentiment d'attente*

Confrontées à des études empiriques, les catégories institutionnelles et onusiennes – « rassurantes » pour les États et une part de l'opinion publique – d'« irréguliers », de « réfugiés » ou de « demandeurs d'asile » présentent d'importantes limites et peinent à intégrer la variable « temps » de la migration, ainsi que la labilité sous-jacente des statuts, changeant au cours d'une seule vie. Par exemple, un migrant peut pénétrer de manière irrégulière sur un territoire et obtenir par la suite le statut de réfugié ;

inversement, il peut y arriver légalement avec un visa touristique ou de courte durée et, ensuite seulement, entrer dans l'illégalité. Au Caire, divers accords successifs conclus entre l'Égypte, le HCR et les États voisins, d'où sont originaires certains migrants, ont participé à rendre leur situation juridique et administrative plus floue et plus précaire. Renonçant à leur citoyenneté d'origine en fuyant, ils ne sont pas non plus protégés par l'État d'accueil et deviennent donc des « sans-État » (Arendt, 2005). Les Soudanais, aux frontières ou aux interstices du droit (Clochard, Dorai, 2005), ne sont en effet plus éligibles au statut de réfugié en Égypte depuis la signature en 2004 entre Hosni Moubarak et Omar Al-Beshir, de l'Accord de libre circulation des Quatre Libertés (chapitre 2). C'est ce que Sarah S. Willen (2008 : 94) a qualifié plus généralement de « turbulence gouvernementale » (*unruliness*) : « *[c]ette notion d'unruliness est employée ici dans deux sens distincts : d'une part, pour décrire le désordre légal, politique et administratif que rencontrent les demandeurs d'asile et tous ceux qui interagissent avec eux sur le terrain ; d'autre part, pour pointer les défaillances et les échecs du régime international relatif aux réfugiés, lequel se fonde manifestement sur des règles, des droits et des lois* ».

À l'intérieur d'un cadre théorique plus large, les distinctions entre migration forcée et migration de la misère d'une part (Lassailly-Jacob, 1999) et entre migration forcée et migration volontaire d'autre part, sont aujourd'hui de plus en plus délicates et risquées (Pérouse de Montclos, 2002 ; Cambrézy, 2001 ; Lassailly-Jacob, 1999). Les tentatives de typologies de ces différentes mobilités contemporaines ont tendance à figer et à enfermer les motivations des individus, qui sont en réalité beaucoup plus entremêlées et variables au cours du temps. Le terme de « réfugié » peut parfois être utilisé au sens large (et non au sens onusien) pour désigner l'ensemble d'un groupe migrant en situation précaire dans un pays. Le HCR lui-même réfléchit à la nécessité de faire évoluer son vocable, en employant davantage les expressions de « flux mixtes », d'« asylum-migration nexus » ou de « recherche de solutions durables ». Dans ses travaux sur les effets du conflit au Liberia, Hélène Simon-Lorière (2010) opte pour la désignation de « migrant forcé », comme moyen de nuancer l'opposition stricte entre réfugié et migrant. En sociologie, Claire Escoffier (2008), tout comme Mehdi Alioua (2011), utilisent le terme de « transmigrants » (Tarrius, 2012), pour désigner ces Africains arrêtés au Maghreb, partis dans le but de rejoindre l'Europe et capables de traverser ou contourner les frontières par divers moyens. Afin de dépasser la conception culturaliste et non dynamique du terme de « communauté », Claire Escoffier réhabilite l'expression de « communauté de destin » et emploie également celle de « communauté d'itinérance ».

Dans le cas du Caire, il est aujourd'hui devenu complexe de distinguer les réfugiés est-africains (majoritaires) des autres migrants d'Afrique centrale ou de l'ouest, d'un point de vue juridique comme du point de vue de leurs motivations au départ. De plus, le moment d'immobilisation et la réalité de l'insertion semblent plus tangibles que les projets de départ et de réactivation de la migration transnationale. Nous préférons de ce fait employer le terme général de « migrant », y compris pour désigner les réfugiés statutaires<sup>1</sup>.

L'allongement de la durée du transit se comptant en années, voire en dizaines d'années, à partir de quand ces migrants cessent-ils alors de l'être ? Un Soudanais résidant en Égypte depuis 25 ans peut-il encore être considéré comme « migrant » ? En outre, est-il judicieux de considérer comme Marc Parant (1999) que « *les migrants transitaires d[oivent] occuper une place à part dans la terminologie consacrée aux migrations, quelque part entre permanentes et temporaires* » ? Là encore, au risque d'une vision trop eurocentrée, et les politiques d'accueil et d'intégration faisant défaut en Égypte, il nous a semblé pertinent de conserver le seul terme de « migrants » (plutôt que celui de « migrants transitaires » ou encore d'« installés »), afin d'insister sur le fait que ces Africains ne se considèrent jamais comme définitivement « fixés », partagent tous en un même lieu l'expérience de l'attente, mais s'ancrent malgré tout, dans l'espace et dans le temps. De plus, l'hypothétique situation « de transit » ne correspond pas toujours à celle imaginée par les observateurs du Nord, c'est-à-dire entre Afrique et Europe, notamment pour les Sud-Soudanais, qui souhaitent pour beaucoup pouvoir regagner leur pays d'origine plutôt que de continuer leur route<sup>2</sup> ; le projet évolue évidemment au cours du temps mais l'Égypte ne représente pas pour tous une frange de l'Europe. Ces tensions ou paradoxes entre les discours des migrants, leur sentiment d'être en transit et la concrétisation de leur(s) ancrage(s) urbains ont été soulevés au sein des travaux d'Hélène Simon-Lorière et d'Anne-Laure Counilh (2011) ; l'opposition entre « aspirations » et « capacités » migratoires, ainsi qu'entre expériences de mobilité et d'immobilité (involontaire) ont également été discutées par le géographe suédois Jorgen Carling (2001). A partir du cas des enfants soudanais réfugiés au Caire et en s'appuyant sur les travaux de Jean-Paul Brekke, Elisabeth Stefan (2010 : 12), a tenté de théoriser ce phénomène de l'attente et d'analyser ses conséquences en termes de rapport au temps, à

---

<sup>1</sup> Nous précisons, si besoin est, le qualificatif de « statuaire » pour les distinguer des non-statutaires.

<sup>2</sup> Un numéro spécial de la revue *Les Cahiers de l'Urmis* (2011) porte sur le caractère à la fois flou et politisé du « concept » de migration de transit. Pour Philippe Poutignat (2011), « *la notion est utilisée comme "nom de code" pour désigner la migration irrégulière, et véhicule des biais qui sont autant de pièges analytiques et méthodologiques. [...] [L]e phénomène du transit prendrait place nécessairement en Afrique lors des étapes préliminaires à la migration dont on présume la destination finale en Europe* ».



l'intégration et au retour. C'est aussi dans un tel cadre que se sont développées les interrogations quant aux voyages virtuels et aux « imaginaires migratoires » (Appadurai, 2005 ; Garnier, Lassailly-Jacob, Sall, 2009). Les multiples colloques ou programmes de recherche actuels portant sur la thématique de l'enfermement ou de l'attente peuvent également nous éclairer sur l'état épistémologique de la question<sup>1</sup>. L'expression de « migrants en attente » (en attente de retour, de nouveau départ, de droits, d'intégration, de reconnaissance, d'un statut...) peut être utile pour désigner la complexité de leur situation locale et de leurs ressentiments, plutôt que de vouloir se concentrer sur les motifs de départ ou sur leur projet migratoire. Quoi qu'il en soit, l'importance accordée au temps et aux rythmes de la migration par étapes est mise en avant, parallèlement à son caractère incertain (Collyer, De Haas, 2012 ; Spire, 2012).

En géographe, plaçons-nous à présent « du côté » des territoires de ces migrants et discutons du vocabulaire destiné à décrire leurs modalités de reterritorialisation dans la ville.

### ***Du camp à la ville : reterritorisations des acteurs-migrants***

Il est question dans cette sous-partie des territoires urbains que les migrants réussissent à s'approprier, à habiter. Plutôt que d'« installation », d'« insertion » ou d'« intégration » dans la ville d'accueil, nous discutons les termes d'« ancrage » et de « citadinisation » pour évoquer au mieux le sentiment d'attachement à la ville, parfois temporaire, développé par les Africains vis-à-vis du Caire, sans qu'ils soient forcément pleinement « intégrés » en termes d'emploi, de droits, ni totalement reconnus socialement parlant.

#### *Installation, intégration, interstices urbains*

Si le vocabulaire lié aux études sur le transnationalisme renvoie parfois trop rapidement à l'idée de « déterritorialisation », il est primordial de rappeler que « *les processus de déterritorialisation se font rarement sans une successive reterritorialisation* » (Capone, 2010 : 241), sans ré-ancrage, sans tentatives de « *racinement* » (Agier, 2009 : 94).

Il nous faut distinguer et mettre en parallèle dans un premier temps les travaux liés aux territoires des camps de réfugiés, et ceux renvoyant aux territoires des villes

---

<sup>1</sup> Cf. Les programmes financés par l'ANR TerrFerme (coordonné par Bénédicte Michalon) ou Terriat (coordonné par Laurent Vidal).

d'accueil. L'organisation sociale et spatiale des camps a retenu l'attention des géographes, anthropologues, sociologues, voire des architectes. De par leur fonctionnement, leurs activités, la répartition des populations, mais aussi de par leur taille, leur longévité ou leur « durcification », leur proximité avec le tissu urbain classique, leurs ressemblances avec d'autres espaces urbanisés ou en voie de l'être (souvent paupérisés et précaires), les conditions de vie des réfugiés et déplacés en camps et leurs transformations identitaires peuvent être mises aujourd'hui en parallèle avec celle des migrants urbains contemporains (Dorai, Puig, 2012 ; Roussel, 2009 ; Pérouse de Montclos, 2008 ; Agier, 2001 ; Davis, 2005). A la différence des camps durables de réfugiés, les villes sont des espaces ouverts, non « imposés » et deviennent des espaces de l'anonymat, hors de contrôle des institutions nationales ou internationales. Les réfugiés et migrants, dispersés dans ces agglomérations, plus invisibles, plus mobiles et davantage confrontés à l'altérité, se retrouvent dans une situation d'entre-deux paradoxale, entre précarisation et autonomisation. Les rapports au territoire et les formes de la fabrique urbaine sont donc divergents. En outre, du camp à la ville, les espaces de l'accueil, de l'assistance et de l'humanitaire s'avèrent mouvants et changent donc d'échelle et de forme. Les travaux de Karen Jacobsen, de Marc-Antoine Pérouse de Montclos, de Marc Lavergne, d'Agnès De Geoffroy et de Jeanne Vivet, portent justement sur l'« installation » des déplacés et/ou des réfugiés à Khartoum, à Abidjan, à Bogotá ou à Maputo ; ils optent judicieusement pour un décloisonnement des champs de recherche des *Refugee Studies*, des *Forced Migration Studies* et de ceux des études urbaines. Dans leurs études sur les exilés au Caire, Katarzyna Grabska (2005 et 2006b) et Hanno Terbeck (2009) utilisent et discutent, eux, le concept d'« intégration » (même si celui-ci n'a pas été accepté par le gouvernement égyptien) ; ils le définissent comme un processus dynamique à double sens, touchant à la fois les réfugiés et la société d'accueil et qui doit être bénéfique pour ces deux groupes. Ils s'appuient sur la définition suivante de Barbara Harrell-Bond (1986 : 7) : « *a situation in which host and refugee communities are able to co-exist, sharing the same resources – both economic and social – with no greater mutual conflict than that which exists within the host community* ». Cependant, malgré leurs tentatives d'approche spatiale de la question, aucun n'aborde de front les modalités des processus de territorialisation intra-urbaine de ces migrants forcés. Mis à part l'observation de certaines stratégies résidentielles ou de phénomènes de partage de mêmes immeubles entre Soudanais et Égyptiens par exemple, ces processus d'« intégration », qui relèvent ici plutôt de l'ordre de l'utopie, ne sont pas décrits ni précisés en termes territoriaux, à des échelles plus ou moins fines. En miroir de supposés processus de « ségrégation », ces processus d'intégration sont davantage analysés par Hanno Terbeck (2009) en termes de degré d'interaction des Éthiopiens et

des Érythréens avec la population locale, d'intégration juridique, culturelle, sociale, économique et psychologique.

Concernant plus précisément les migrants transsahariens contemporains, les productions urbaines plus ou moins provisoires des migrants à Khartoum, Nouadhibou, dans le Fezzan libyen ou à Tamanrasset ont été observées (Minvielle, 2011 ; Choplin, 2006 ; Pliez, 2003a). Un numéro de 2009 de la *Revue Géographique de l'Est* portant sur les migrations et les réfugiés au Proche-Orient, questionne les espaces que s'approprient les migrants et qui se pérennisent, à Damas, Beyrouth ou au Darfour ; les camps ruraux, périurbains ou les quartiers périphériques illégaux des grandes villes représentent les principaux territoires observés. Les notions de « marges » urbaines (De Geoffroy, 2011 ; Baby-Collin, 2005 ; Grabska, 2005) semblent communes à l'ensemble de ces travaux. Nombreux sont les auteurs à utiliser le terme d'« interstices » pour désigner ces espaces précaires, marginalisés, souvent invisibilisés, mais bel et bien appropriés. Le cas du Caire et du quartier périphérique de Maadi notamment (partie 3) confirment ces tendances. Dans l'ensemble, l'intérêt pour le croisement des fabriques urbaines, à la fois réalisées par les réfugiés et les migrants, qui se réaliseraient dans une même ville, en un même lieu, reste relativement discret. L'ouvrage récent *L'urbanité des marges. Migrants et réfugiés dans les villes du Proche-Orient*, publié sous la direction de Kamel Doraï et de Nicolas Puig (2012), interroge tout de même non seulement le lien entre migrants, réfugiés et populations locales mais également les formes interstitielles de leur insertion sociale et spatiale, qu'il s'agisse d'environnement urbain ou de camps (palestiniens).

#### *Ancrage, citadinisation, centralités minoritaires*

Une majorité des travaux réalisés en sociologie et en anthropologie urbaine portent sur les immigrés dans les villes occidentales. Les travaux des sociologues de l'École de Chicago (Robert Ezra Park, Ernest W. Burgess, Louis Wirth), repris par Yves Grafmeyer et Isaac Joseph (2004), restent un socle commun afin de comprendre notamment comment diverses vagues migratoires ont tendance à entrer en « compétition », à se succéder et à se « remplacer » dans le temps, à l'intérieur d'un même quartier dit « ethnique ». Alors que l'intérêt a longtemps été centré sur les « immigrés », les notions d'intégration, d'assimilation et d'acculturation ont été privilégiées. Dans le cas d'une situation d'attente durable, les expressions dénotant davantage de flexibilité, comme « modes d'appropriation » de l'espace urbain (Raulin, 2009 ; Semmoud, 2001 ;

Navez-Bouchanine, 1997) ou processus réciproque de « négociation sociale » (Breton, 1990) et spatiale, nous semblent plus pertinentes. L'idée d'« ancrage », peu définie à l'intérieur des dictionnaires ou ouvrages de géographie, l'action de s'ancrer à un point fixe, de « jeter l'ancre » quelque part si l'on s'inspire du vocabulaire maritime, reflète bien ici le processus par lequel les migrants s'installent, s'enracinent, s'attachent à un espace, tout en étant prêts à repartir dès qu'une opportunité se présente. Elle est plus précise que la notion d'« installation » et permet d'interroger, même de manière imagée, ce à quoi on s'ancore, les moyens utilisés par les migrants pour s'ancrer. Pour ces derniers, le statut de l'espace urbain lui-même, espace de départ, de transit ou d'installation, est évolutif dans le temps. Comme nous interrogeons le religieux en tant que ressource pour les migrants, la notion d'ancrage sera mobilisée selon deux acceptions : en termes d'ancrage « territorial », matériel (à partir de territoires religieux préexistants ou non), mais également en termes d'ancrages plus symboliques, identitaires et spirituels.

Du fait de la remise en cause de la notion d'État-Nation, les chercheurs africains et africanistes ont eux aussi relativement tôt remis en question les notions d'intégration et d'assimilation des étrangers (Ecole de Manchester). Les expressions d'« insertion » urbaine (Coquery-Vidrovitch, Goerg, Mandé, Rajaonah, 2003 ; Antoine, Coulibaly, 1989) ou d'« investissement de l'espace » (Bredeloup, 2003) par les migrants sont davantage employées. Comme le souligne Jeanne Vivet (2012) au sujet des déplacés de guerre à Maputo, il apparaît difficile de vouloir mesurer dans sa globalité le processus d'insertion des migrants, ou un hypothétique degré d'insertion. Les critères essentiellement démographiques et statistiques parfois retenus, de l'insertion par l'emploi, le commerce, par le logement ou l'accès au foncier, voire par transformation des comportements de la fécondité et de la nuptialité, s'avèrent ici insuffisants, voire inadéquats étant donné que les migrants refusent l'idée même d'être « intégrés » et qu'elle leur est de toute façon refusée par le gouvernement.

A l'inverse, l'emploi des notions de citoyenneté et de citoyennisation (apparues dans les années 1990 en France), que nombre de recherches sur les villes du Sud et du monde arabe ont participé à diffuser (Berry-Chikhaoui, 2009), peut être pertinent ici – même si elles désignent initialement le processus par lequel des ruraux deviennent des citoyens et s'approprient la ville, d'un point de vue spatial, social, politique, économique et identitaire (Gervais-Lambony, 2001 et 2003a). Michel Lussault définit la citoyenneté<sup>1</sup> comme :

---

<sup>1</sup> La notion d'« urbanité » précède dans le temps celle de citoyenneté. Elle renvoie à l'idée de « civilité » ; c'est « l'ensemble des traits de comportements positifs [...] que l'on assurait être le propre des citoyens par

« [la] relation dynamique entre un acteur individuel (individuel au premier chef mais aussi collectif) et l'objet urbain. [...] [Elle] constitue un ensemble – très complexe et évolutif – de représentations nourrissant des pratiques spatiales, celles-ci en retour, par réflexivité, contribuant à modifier celles-là » (Lussault, 2003 : 159).

La notion de « représentation », ou la « *forme que prend dans l'intellect une idée, un phénomène, un objet, un espace* » (Brunet, Ferras, Théry, 1993 : 428), qu'ils s'agissent de représentations individuelles ou collectives, est intéressante dans notre cas puisque, tout comme les tenants du courant de la *humanistic geography* ou de la géographie phénoménologique, nous portons une certaine importance aux ressentis, à la psychologie et aux croyances (religieuses ou non) des migrants. Saisir leurs rapports idéels et affectifs à la ville et au monde permet de mieux comprendre leurs pratiques spatiales et leurs capacités d'ancrage. Ces notions permettent en outre de mettre l'accent sur le rapport réciproque, dialectique, entre habitants/migrants et territoires ; l'espace urbain aussi est capable de guider des comportements et de faire évoluer des représentations. Elles permettent avant tout une approche qualitative inspirée des méthodes ethnographiques, une vision « par le bas »<sup>1</sup> des processus d'appropriation territoriale et de construction de la ville. Jusqu'à dans les années 1980, les études portant sur les villes du monde arabe se sont essentiellement concentrées sur les acteurs institutionnels, publics et « de pouvoir » dans la fabrique et l'organisation des systèmes urbains ; ce n'est que par la suite que les habitants ont fait l'objet d'études plus qualitatives (Signoles, El Kadi, Sidi Boumedine, 1999 ; Lussault, Signoles, 1996). Cette approche s'intéresse aux « modes de présence » ou façons « d'être en ville », aux pratiques, aux compétences, aux initiatives (Hily, Tarrius, 2003), aux représentations ; elle redonne la parole aux individus, aux acteurs-migrants, à ceux qui habitent la ville en général, y compris les plus pauvres, les plus démunis et les *sans voix*. « *La réflexion est orientée sur les rapports que les habitants construisent aux espaces urbains, sur leur citoyenneté [...], entendue ici comme relation dialectique entre les individus (y compris dans leurs appartenances collectives) et la ville, à différentes échelles spatiales et dans différents types d'espaces (quartiers centraux, périphériques, planifiés, non réglementaires, riches, populaires, etc.)* » (Berry-Chikhaoui, 2009 : 10). Si le terme n'a pas de strict équivalent en langue anglaise,

---

*opposition aux habitants de la campagne* » (Brunet, Ferras, Théry, 1993 : 498). Michel Lussault (2003) y associe « le caractère proprement urbain d'un espace ». Pour lui, « *l'urbanité procède du couplage de la densité et de la diversité des objets de société dans l'espace* » (2003 : 966). Selon cette analyse, l'urbanité serait d'autant plus grande que la densité et la diversité des *objets de société* seraient fortes et leurs interactions importantes.

<sup>1</sup> Cette approche méthodologique entend s'intéresser au rôle des acteurs non institutionnels (le peuple, les « petits ») dans divers processus et phénomènes sociaux.

plusieurs auteurs insistent justement sur cette dimension non passive des exilés au Caire, capables de s'organiser, de subsister, de protester et de participer positivement, économiquement et culturellement, à la société urbaine d'accueil (Al-Sharmani, Grabska, 2009).

En outre, si la vie en ville fait émerger certains comportements ou ajustements identitaires, ces notions renvoient aussi à l'inverse aux capacités des migrants à agir sur la ville, à leurs *arts de faire* (De Certeau, 1990), au concept d'*habiter* (qui est plus que la simple « résidence » ou la simple inscription dans un espace privé) (Stock, 2004 ; De Certeau, Giard, Mayol, 1994) et au-delà, à la notion politique de *droit à la ville* (Lefebvre, 2009) (à un logement, un emploi, à des services et équipement urbains ; droit d'y œuvrer, droit de ne pas en être exclu, droit d'avoir des droits).

Concernant leurs territoires intra-urbains, outre leur générale situation périphérique, nous pouvons observer que l'espace des minorités ne coïncide qu'imparfaitement à la limite des quartiers de ville. Il n'existe pas de quartiers exclusivement africains au Caire, seulement des espaces où leur concentration est plus forte et donc plus visible. On ne peut parler de quartiers « ethniques ». De plus, la mobilité résidentielle des Africains est très importante et les trajectoires-habitudes complexes (partie 8.1.) ; on peut évoquer ici l'expression de « territoires fluides » de l'immigration, beaucoup moins saisissables, développée par Annick Germain et Cécile Poirier (2007) à partir du cas de Montréal. Une part importante de notre étude a consisté à identifier et localiser les différentes zones de l'agglomération, investies plus ou moins récemment par les migrants d'origine subsaharienne, de décrire leur type d'urbanisme et d'habitat, leurs liens entre elles, avec l'extérieur, et leur degré de mixité sociale et culturelle. Les modalités relationnelles établies avec les Égyptiens, coptes et musulmans, ou les autres étrangers de ces quartiers ont été observées et analysées. Enfin, les travaux relatifs aux « centralités immigrées » ou « minoritaires » (Bredeloup, 2007 ; Raulin, 2000 ; Bouly de Lesdain, 1999) ont pu nourrir l'analyse de quartiers particuliers du Caire (pourtant périphériques), en cours de structuration autour de Maadi, particulièrement attractifs pour les migrants africains, ou en tout cas connus de chacun d'eux.

La thématique identitaire et celle du religieux peuvent apporter une autre perspective à l'étude. Comment celles-ci interfèrent-elles au sein des recherches portant sur les migrants et leurs espaces urbains d'accueil ?

## Mobiliser le religieux dans les processus d'ancrage urbain

Le croisement des thèmes du religieux et des migrations, volontaires ou forcées, connaît un nouvel essor en sciences humaines et sociales depuis le début des années 2000. Les grandes villes d'installation des pays du Nord (Houston, Montréal, Londres, Paris), devenues cosmopolites et multiculturelles, ont fait l'objet de la majorité des études. Les migrants transforment le paysage culturel d'accueil et ce dernier bouleverse aussi parfois les pratiques et croyances des migrants. Seuls quelques géographes se sont penchés sur ces thématiques d'actualité et rares sont encore les villes du Sud (hormis quelques villes sud-américaines telle Buenos Aires ou Mexico) à avoir fait l'objet d'études de terrain.

### *Le religieux en migration(s)*

Puisque les populations étudiées sont migrantes, il nous faut tout d'abord revenir sur les travaux ayant trait au religieux durant le processus migratoire. Rappelons tout d'abord qu'une définition conceptuelle du « religieux » ou de « religion » reste délicate à « figer » (Lambert, 1991 ; Hervieu-Léger, 1987). La « religion » se distingue du « fait religieux » : la religion est appréhendée comme système de croyances et d'actes rituels, tandis que le fait religieux est polysémique et multidimensionnel. Il prend en compte les dimensions culturelles, identitaires, ethniques et politiques de la religion et toutes ses manifestations dans la vie sociale, individuelle et collective. Cette dernière acceptation sera davantage utilisée au sein de notre travail.

Au-delà des seules définitions fonctionnelles (selon la tradition durkheimienne), où « tout devient religieux » mais où il demeure difficile d'expliquer les processus d'individualisation et de subjectivisation du religieux contemporain, au-delà également des seules définitions « exclusivistes » ou « substantives » (plus précises sur le contenu de la religion mais moins explicites en termes de compréhension sociologique), nombre d'auteurs s'accordent aujourd'hui pour tenter de croiser au mieux ces deux approches. « *[L]e religieux se préoccupe avant tout de savoir comment faire vivre au quotidien ce qui a été ou est extra-quotidien. Le religieux fait du quotidien avec de l'extra-quotidien, et réciproquement, il met en forme, en scène et en sens, de l'ordinaire avec de l'extraordinaire, de l'extraordinaire avec de l'ordinaire ; il produit de l'institutionnalité avec de la mobilité, de la mobilité avec de l'institutionnalité* » (Bobineau, Tank-Storper, 2007 : 123<sup>1</sup>). Ces éléments de définition renvoient aux deux

---

<sup>1</sup> Cf. également Piette (2003).

acceptions étymologiques de terme (Lussault, 2003 : 785) : le verbe *religere* (et le substantif *religio*) signifiant l'attention aux rites, leur respect scrupuleux ; et le verbe *religare*, qui insiste sur le lien entre les objets, des personnes, voire entre ceux-ci et les dieux.

Pour la sociologue des religions Danièle Hervieu-Léger (1987 : 13), la religion est « *un mode de construction sociale de la réalité, un système de références auquel les acteurs sociaux recourent spontanément pour penser l'univers dans lequel ils vivent* ». « *Objet de premier ordre pour les sciences sociales, la religion a d'abord été analysée par la sociologie comme une entreprise de production de sens et de liens sociaux dont l'emprise se réduit au fur et à mesure que progresse la rationalité moderne* » (Lussault, 2003 : 786). En effet, si la religion a, à une époque, été perçue comme inscrite dans un mouvement continu de sécularisation (dès les travaux d'Emile Durkheim et de Max Weber), de laïcisation, de « désenchantement du monde » (Gauchet, 1985) et donc, en tant que structure, quasiment vouée à l'extinction, les sciences humaines et sociales renouvellent aujourd'hui le regard portée sur elle. Soucieux du contexte de mondialisation ou de globalisation (Meintel, Le Blanc, 2003 ; Bastian, Champion, Rousselet, 2001) et du contexte de recompositions des formes modernes de religiosité, les chercheurs abordent depuis plusieurs années les thèmes de la privatisation et de l'individualisation du croire, des hybridités et bricolages religieux, des religions « de substitution », « en mouvement », « à la carte » ou « en miettes », des formes du « croire contemporain » et de ses redéploiements (Hervieu-Léger, 2001a et 2001b ; Berger, 1999 ; Luckmann, 1967).

L'approche spatiale des faits religieux se trouve ainsi renouvelée. Il ne s'agit plus de décrire un simple partage des territoires en grandes aires religieuses ou de caractériser l'hétérogénéité de l'espace par ses zones sacrées et ses zones profanes (Eliade, 1965). Il s'agit bien d'analyser des territoires religieux mobiles, qui s'interpénètrent, à des échelles variées, d'analyser des phénomènes de transnationalisation du religieux et de concurrences religieuses en de mêmes espaces. Le géographe américain David E. Sopher (1967) avait pressenti ces orientations nécessaires dès les années 1960. En France, en 1996, un numéro spécial des *Annales de Géographie* est consacré aux religions tandis qu'en 2002, c'est un numéro de la revue *Géographie et Cultures* qui paraît sur ce même thème. En 2013, *Carnets de Géographes* réactive le débat épistémologique en lançant un appel sur le thème des approches spatiales des faits religieux contemporains. Colette Muller et Jean-René Bertrand (1999) se sont interrogés sur le redéploiement géographique du fait religieux et sur sa capacité à encore organiser des territoires. Ariel Colonomos (2000), lui, s'est intéressé à l'internationalisation du religieux (et des Églises) dans le contexte



contemporain de mondialisation et de mise en réseau des espaces. En Afrique subsaharienne, les géographes parlent de « pluralisme religieux », de « foisonnement » de l'offre religieuse ou encore d'« éclatement » des paysages religieux (Lasseur, 2008 ; Dorier-Apprill, 2006).

Au sein du monde anglo-saxon, dans le cadre de recherches sur la « transnationalisation » des religions<sup>1</sup> (Levitt, 2007 ; Ebaugh, Chafetz, 2000 ; Vertovec, 2002), le croisement des thématiques de l'immigration, de l'urbain et des expressions du multiculturalisme dans l'espace, a fait l'objet de diverses études. Les ajustements identitaires et religieux des migrants dans la ville d'accueil (plutôt qu'une simple « transplantation » culturelle à l'identique) et la transformation du paysage religieux d'accueil, ont notamment été des axes de réflexion importants. En effet, le paysage culturel de la société d'accueil est lui aussi « altéré » par la présence de minorités étrangères et religieuses, de plus en plus variées dans les grandes métropoles occidentales. Les lieux de culte et/ou communautaires recréés servent de base aux réseaux internes de solidarité mais ils organisent également, par le biais de leurs responsables religieux souvent, les relations et échanges avec la société d'installation. Les études concernant les groupes diasporiques ont abordé cette double capacité des migrants, à la mobilité d'une part et à la stabilité d'autre part, au « savoir circuler » et parallèlement, au « savoir maintenir », tout en s'ajustant à la société réceptrice, une *« continuité spirituelle et émotionnelle entre les fragments territoriaux séparés du peuple. Elle inscrit le groupe migrant dans une lignée d'origine, quand tout semble précisément défait, et lui offre au besoin une grille de lecture de sa propre trajectoire, dépourvue de sens ou brisée. Elle est pourvoyeuse de sens et offre un refuge face aux épreuves de l'exil »* (Bordes-Benayoun, 2009 : 388).

Au sujet des migrants chrétiens (notamment protestants évangéliques) et musulmans, originaires d'Afrique, les processus transnationaux d'adaptation religieuse « par le bas », ont été observés, à l'échelle du continent comme entre Afrique et Europe, notamment par les socio-anthropologues (Fancello, Mary, 2011 ; Adogame, Gerloff, Hock, 2008 ; Mary, 2008 ; Fancello, 2006 ; Bava, 2005 et 2003). Au sein des *refugee and forced migration studies* par contre, les processus d'adaptation identitaire et le religieux comme ressource n'ont que très rarement été interrogés de manière non périphérique (Gozdziak, Shandy, 2002). Jacqueline Maria Hagan (2008), elle, dans *Migration Miracle. Faith, Hope and Meaning on the Undocumented Journey*, a véritablement axé ses analyses sur le religieux comme ressource multiforme, durant le voyage des migrants « clandestins » sud-américains vers les États-Unis. Quelques études de cas en géographie, *development*

---

<sup>1</sup> Voir aussi en français : Bava, Capone (2010) et Capone (2010).

*studies* ou en anthropologie sociale, se sont tout de même intéressées au rôle actif des Églises d'immigrants et à celui des ONG confessionnelles dans l'insertion sociale des nouveaux arrivants (Fiddian-Qasmiyeh, 2011 ; Ley, 2008 ; Danis, 2006 ; Hirschman, 2004 ; Audebert, 2002).

Le religieux « en mouvement » peut donc être à la fois le « bagage » que les migrants transportent individuellement avec eux, ajustent progressivement en termes de croyances et de pratiques, mais il est aussi moteur migratoire pour certains (persécutions religieuses, formations religieuses, missions, pèlerinages) ou encore ressource dans les espaces d'accueil ou de transit, que peuvent incarner les lieux de culte, de prière, les responsables religieux ou confrériques ou encore les ONG et réseaux d'origine confessionnelle, spécialisés dans diverses actions sociales dont l'accueil des migrants. Ce sont essentiellement la première et la dernière acception que nous aborderons au sein de cette thèse.

### ***Identités, religions et géographie***

Les notions d'ancrage et de citadinité ont un rapport direct et privilégié avec le concept d'espace. Mais qu'en est-il de leurs rapports au religieux ? Aux espaces (du) religieux ? Il s'agit d'interroger ici les liens construits entre faits religieux et espace au sein de la discipline géographique. Il est par conséquent question de culture(s), d'identité(s) et de manifestations ou de matérialisations de ces éléments propres à une société dans l'espace. Nous ne reviendrons pas sur l'ensemble des travaux de géographes, français notamment, portant sur la thématique du religieux, depuis la géographie classique (De Planhol, 1957 ; Deffontaines, 1948 ; Siegfried, 1913) jusqu'aux courants de la géographie culturelle et de la géographie dite sociale ; il faut cependant souligner que ceux-ci se multiplient, se diversifient et s'ouvrent à des formes d'interdisciplinarité inédites, dans la littérature francophone comme dans le monde anglo-saxon (Kong, 2010 ; Tuan, 2009 ; Peach, Gale, 2003 ; Zelinsky, 2001), depuis les années 1970-1980<sup>1</sup>. Le Festival International de Géographie de Saint-Dié-des-Vosges avait justement pour thème en 2002 : « Religions et Géographie ». Les thèmes abordés sont les grandes aires religieuses dans le monde, leur diffusion, leur structuration en réseaux et leur entrée en compétition ; ce sont les moyens de contrôle territorial des institutions religieuses, leurs rapports aux États et leurs adaptations contemporaines face à la sécularisation,

---

<sup>1</sup> Pour un état de l'art complet, voir la thèse de Frédéric Dejean (2010). Voir aussi Racine, Walther (2003).

l'individualisation et la déterritorialisation du croire ; ce sont aussi, à une échelle plus fine, les lieux des pratiques quotidiennes, les lieux sacrés, leurs imbrications complexes aux lieux profanes, et de plus en plus, les modalités d'inscription territoriale des religions en milieu urbain, notamment dans les grandes métropoles devenues « cosmopolites ».

Sans marginaliser les apports des travaux de Joël Bonnemaïson (1996) sur la capacité des cultures, des croyances et des représentations à donner du sens et à organiser l'espace de vie, et en m'appuyant sur le point de vue critique développé par Jacques Lévy (2008), j'interroge l'utilité de recourir au vocable particulier de « géographie culturelle » ou encore à celui de « géographie religieuse » ou « des religions », qui établissent des branches intra-disciplinaires relativement closes, niant parfois la complexité des systèmes sociaux. Pour reprendre Christine Chivallon (2008 : 67) : *« déclarer l'existence d'un secteur "culturel" revient ainsi à déclarer l'existence d'un objet géographique qui ne le serait pas »*. La notion de culture reste d'ailleurs polysémique et les chercheurs en sciences sociales sont conscients des dérives de son utilisation (Cuche, 2010). Les tendances à l'assignation de caractéristiques fixes et immuables à des groupes sociaux sont à dépasser au profit de la recherche de définition des processus complexes de métissages. La culture désigne au sens large le mode de vie, les systèmes de valeurs et les rapports au monde que partage un même groupe.

Les sociétés et leurs évolutions (plutôt que les paysages par exemple) sont devenues les premiers objets d'études des géographes lors du « tournant géographique » de la fin du XX<sup>e</sup> siècle (intérêt pour de nouveaux objets géographiques, pour la mondialisation et l'individu comme acteur autonome, pour de nouveaux rapports de domination, positionnement plus sociologique que marxiste...). Les pratiques et croyances religieuses, elles aussi évolutives dans le contexte actuel de mondialisation et de sécularisation<sup>1</sup> – mais toujours ancrées dans des lieux et constitutives de territoires (Chamussy, 2002 ; Bertrand, Muller, 1999), ne peuvent que questionner les spécialistes de la discipline. Pour paraphraser le prêtre et théologien Henri Madelin : *« On ne peut porter un regard totalement désacralisé sur la Géographie car, de tous les corps sociaux, c'est le monde religieux qui a le rapport le plus fort au Territoire »*<sup>2</sup>. Cela complète les propos de Daniel Dory (1995 : 367, in Vincent, Dory, Verdier) : *« La prise en considération des faits religieux est indispensable à la compréhension des processus de territorialisation envisagés à différentes échelles qui*

---

<sup>1</sup> La sécularisation, particulièrement étudiée par les chercheurs occidentaux, dès les années 1960-1970, désigne un processus de désengagement de l'autorité religieuse de certains secteurs de la société (Berger, 1967) ; *« la religion cesse de fournir aux individus aux groupes l'ensemble des références, des normes, des valeurs et des symboles qui leur permettent de donner sens aux situations qu'ils vivent et aux expériences qu'ils font : la religion ne constitue plus le code de sens global qui s'impose à tous »* (Davie, Hervieu-Léger, 1996).

<sup>2</sup> Télérama du 25 septembre 2002.

*constituent les objets spécifiques du savoir géographique* ». Paul Claval s'est depuis longtemps intéressé aux liens entre géographie et religions, entre espace et idéologies (2008 ; 2002 ; 1992). Selon lui : « *L'espace terrestre ne se différencie pas seulement par ses caractères naturels et les aménagements que les hommes y ont réalisés ; il oppose des zones profanes et des aires sacrées, parce que chargées de la puissance et du mystère des au-delà qui y affluent* » (2005) ; les religions semblent même fournir des « *matériaux indispensables à l'affirmation des identités* » (1992). Ce ne sont donc pas uniquement les territoires ou paysages religieux matériels, palpables, à diverses échelles (lieux de culte, de prière, de sacrements, paroisses...), qui seront abordés et décrits ici ; ce sont également, à travers les discours et pratiques d'acteurs, les territoires vécus, perçus, imaginés, idéels, subjectifs des croyants, sur lesquels ils projettent des espoirs, sur lesquels ils réalisent des expériences religieuses nouvelles, susceptibles de faire évoluer en retour leurs comportements, leurs pratiques spatiales, ainsi que leurs composantes identitaires.

La notion d'identité est elle aussi polysémique et les dérives politiques et idéologiques de son utilisation sont également à prendre en considération. Une approche plus processuelle en termes d'« identification » ou de « construction identitaire », au contact des Autres, paraît plus appropriée (Brubaker, 2001). Plusieurs ouvrages de géographes ont récemment abordé de front la notion d'identité (Grandjean, 2009 ; Debarbieux, 2006 ; Di Méo, 2004) ; la complexité réside dans le fait que d'une part, l'identité peut aussi bien s'appliquer à des individus, des groupes, qu'à une entité spatiale (l'identité d'un lieu, d'un territoire) (Berque, 1997). D'autre part, et afin d'éviter « *d'assigner par glissement l'identité désignée des territoires aux individus qui composent ce territoire comme s'ils constituaient une communauté* » (Guérin-Pace, Guermond, 2006 : 289), il s'agit de repenser la notion dans un contexte d'individualisation, de mondialisation et surtout de mobilité croissante, et donc d'attachements, de sentiments d'appartenance, labiles, à des territoires multiples, éclatés, dispersés et réticulaires. La notion de « territorialité », qui recouvre les rapports culturels, sociaux, économiques, symboliques, mémoriels d'une société à un territoire (Di Méo, 2003 : 919, in Lévy, Lussault) peut être utile pour expliquer ces différentes formes d'attachement à l'espace. Pour Claude Raffestin (1980), la territorialité reflète « *la multidimensionnalité du vécu territorial* ». Le géographe Guy Di Méo (2009) a tenté de théoriser le rapport contemporain identité(s)/espace(s), en remettant en cause l'idée que les mobilités généralisées, la multiplication des référents identitaires, seraient liées à une déterritorialisation des identités, à la disparition de la dimension spatiale de celles-ci. En effet, le couple conceptuel mobilité/ancrage, parce qu'il est producteur de localités, de territoires et donc d'identités, est désormais reconnu comme indissociable et fécond (Dureau, Hily, 2009). Pourtant, en géographie, les appartenances

religieuses des migrants ont jusqu'ici peu été abordées en lien direct avec leurs capacités d'ancrage, comme « leviers » d'ancrage urbain. Les recherches considèrent les migrants, non plus comme des victimes passives, et elles considèrent le religieux, davantage comme une ressource essentielle pour les plus démunis ou les moins reconnus, permettant de mieux vivre les difficultés de la migration transnationale comme ceux de l'intégration locale (Demart, 2008 ; Bava, 2005 et 2004 ; Chivallon, 2000 ; Timera, 1993). Les géographes (de l'urbain) restent cependant discrets quant à l'articulation de ces deux axes. Pour Gildas Simon (2008 : 191) pourtant : *« l'articulation entre la recomposition spatiale des espaces migratoires et les transformations identitaires induites chez les migrants, est une voie riche de sens dans la recherche en sciences sociales »*.

Dans un contexte de mobilités mondialisées des individus, forcées ou voulues, ainsi que dans le contexte contemporain de mobilités religieuses, croissantes et dérégulées, cette thèse se propose, sous l'angle géographique et à partir d'un point d'ancrage urbain précis, de croiser ces deux thématiques.

### ***La (re)territorialisation des croyances dans les villes (du monde arabe)***

Les questions relatives à la pluralisation religieuse des espaces urbains ou aux altérités religieuses qui y émergent, qui se visibilisent, animent depuis plusieurs années les chercheurs en anthropologie, en sociologie urbaine et religieuse mais aussi en géographie et en urbanisme. Les thèmes de la laïcité, des négociations sociales, identitaires et spatiales des minorités religieuses et de leurs relations éventuellement conflictuelles avec les majorités religieuses ou les autorités, ont été privilégiés (Endelstein, Fath, Mathieu, 2010 ; Kuczynski, 2010 ; Lamine, 2008 et 2004 ; Germain, Liégeois, Hoernig, 2007 ; Lassave, Querrien, 2004 ; Gagnon, Germain, 2002). Les banlieues, les quartiers « minoritaires », les mosquées, les synagogues, les temples bouddhistes ou les lieux de culte évangéliques ont notamment attiré l'attention, dans une optique de description et d'analyse des paysages religieux pluriels en formation dans les grandes métropoles. En effet, c'est la traduction matérielle de cette pluralisation religieuse qui est le plus souvent étudiée pour « mesurer » la reterritorialisation des pratiques et des croyances étrangères. En termes plus philosophiques, c'est la question cruciale du vivre-ensemble, du multiculturalisme et de l'utopie cosmopolite qui est posée en arrière-plan (Beck, 2006).

Cependant, la situation d'impasse, de blocage migratoire qui concerne notre étude et celle de l'absence de politique d'accueil de l'Étranger empêchent de recourir véritablement à ces notions, notamment à celle d'« expériences » ou d'« identités

cosmopolites », développées récemment dans le cadre des études sur les entrepreneurs migrants transnationaux (Hily, Rinaudo, 2003 ; Tarrius, Missaoui, 2000). Le terme de « coprésence », plus large, s'avère plus pertinent : il a été défini par les géographes pour désigner les relations de proximité, établies entre divers acteurs, propres à l'espace urbain (Lussault, 2003 : 211 in Lévy, Lussault) ; cependant, selon cette même définition, la proximité topographique n'induirait pas forcément des interactions sociales fortes.

Tandis que la question des minorités immigrées dans les pays occidentaux (juives, évangéliques, musulmanes) et de leurs appartenances religieuses, au regard de leur insertion et de leur visibilité urbaine, a été analysée par plusieurs géographes, notamment français (Dejean, 2011 ; Endelstein, 2006 ; Vieillard-Baron, 2004), les villes du monde arabe, de par leur histoire, ont encore peu fait l'objet de ce genre de questionnements (Anastassiadou-Dumont, 2005). L'histoire des quartiers juifs, chrétiens, grecs-orthodoxes ou encore arméniens des villes arabo-musulmanes ou turques a fait l'objet d'observations diverses et approfondies. La coexistence historique ou contemporaine, parfois en de mêmes lieux (lieux saints, lieux de pratiques religieuses, de culte, de pèlerinages...), de différents groupes confessionnels a pu être questionnée (Albera, Couroucli, 2009). Peu d'études ont en outre été réalisées sur les espaces ou territoires missionnaires à l'échelle des villes nord-africaines. Les minorités confessionnelles qui ont été étudiées sont le plus souvent anciennement installées, voire constitutives de la nation d'origine et donc « non étrangères », comme c'est le cas pour les coptes d'Égypte<sup>1</sup>. Le rapport au temps long et la question de la mémoire des lieux (Nora, 1997), de leurs usages religieux évolutifs dans le temps (Baussant, Bousquet, 2007), sont donc des thèmes plus fréquents dans les études portant sur les villes du monde arabo-musulman.

La ville du Caire et ses quartiers non musulmans ont surtout été étudiés pour leur évolution historique (Berhrens-Abouseif, 1986) mais ont aussi fait l'objet d'analyses plus sociologiques (Vivier, 2005 ; Mayeur-Jaouen, Voile, 2003 ; Denis, 1999). Fermés et relativement homogènes à l'époque médiévale, ces quartiers, et notamment les quartiers de résidence des coptes, sont devenus progressivement plus dispersés, plus étalés et plus hétérogènes. Leurs lieux de culte, plus ou moins formels ou visibles, sont soumis à des règles de construction strictes du gouvernement (accord du gouvernement à obtenir, distances vis-à-vis des mosquées à respecter, interdiction théorique de prier en dehors d'un lieu de culte officiel). La présence importante au Caire et en Égypte des coptes,

---

<sup>1</sup> Sur les chrétiens d'Orient en général et les coptes en particulier, voir : Meinardus (2002) ; Courbage, Fargues (1992) ; Heyberger (2003) ; Cannuyer (2000) ; Valognes (1994) ; El-Khawaga (1993).

comme celle plus ancienne des missionnaires catholiques ou protestants, attribuent au pays une place particulière dans le monde arabo-musulman et lui confère un paysage religieux original. Les présences africaines chrétiennes viennent vraisemblablement complexifier ce paysage. Nous verrons que ces territoires et ces « traces » chrétiennes anciennes ne sont d'ailleurs pas sans rapport avec les mécanismes de reterritorialisation, qu'elle soit ou non religieuse, des migrants africains.

Enfin, l'histoire religieuse de l'Égypte ne peut être évoquée sans faire référence à l'histoire biblique et à celle du peuple hébreu de la Bible (chapitre 9). Ces souvenirs religieux se manifestent dans l'espace au travers de lieux saints et de pèlerinages, où les chrétiens d'Égypte comme les chrétiens étrangers se déplacent et se rassemblent régulièrement. Au vu des différentes formes de réappropriation de cette riche histoire religieuse de l'Égypte par les migrants, de manière concrète ou plus symbolique, nous pouvons émettre l'hypothèse qu'une mémoire chrétienne plurielle des lieux (Halbwachs, 2008) serait en cours de construction du fait de la présence africaine. La reterritorialisation des groupes migrants comme celle des croyances africaines, semblent à la fois passer par des lieux chrétiens plus ou moins anciens, bien identifiés et matérialisés dans la capitale, mais également par des lieux et espaces plus symboliques, plus vastes, plus idéels, liés aux textes sacrés. La reterritorialisation et l'appropriation de l'espace d'accueil sont également des processus cognitifs. Les notions de représentations spatiales et de citoyenneté comprennent ces processus, plus invisibles, et celle que nous proposons, de « citoyenneté religieuse » interroge les rapports religieux, concrets et symboliques, que les migrants construisent avec leur ville d'accueil.

Cet « état de l'art » et ces hypothèses établis, abordons à présent la méthodologie employée et les choix réalisés afin de répondre à nos questionnements.

## **Parcours, choix et méthodologie**

### ***Le Caire et ses quartiers de migrants comme terrains***

Précédant le choix du Caire, il y a la thématique des migrations africaines qui a, depuis plusieurs années, retenu mon attention et éveillé mon intérêt pour les espaces où elles s'activent. Revenue d'un mois passé au Togo (à Atakpamé et à Lomé) dans le cadre d'un chantier estival de bénévoles, j'entamais en 2004 mon Master 1 de géographie à l'Université Lumière Lyon II. La fascination des jeunes Togolais pour l'Europe m'avait

interpellée et j'avais réalisé qu'un désir intense de quitter son propre pays pouvait exister, quand bien même ce dernier ne se trouvait pas en situation de conflit, de guerre ou de véritable marasme économique. À la recherche d'un sujet de mémoire portant sur les migrations, je suivais l'enseignement intitulé « Géopolitique de la Méditerranée », donné par Karine Bennafla, quand j'eus brièvement l'idée d'aller observer les passages de migrants, entre l'Espagne et le Maroc, *via* le détroit de Gibraltar. Je fus mise en relation par mon enseignante avec Olivier Pliez, alors en poste au CEDEJ au Caire. Celui-ci me proposa divers sujets portant sur l'Égypte dont un qui m'attira plus particulièrement. Il s'agissait d'observer le rôle des Églises du Caire dans l'accueil des réfugiés venus d'Afrique subsaharienne. Peu connu du grand public, l'originalité et l'actualité du sujet m'amènèrent à découvrir que Le Caire, du fait de sa taille et de son hétérogénéité sociale, culturelle et religieuse, était un choix géographique complexe mais réellement pertinent pour traiter des migrants et des réfugiés, installés dans une grande métropole du monde arabe. S'immerger dans cette capitale de plus de 18 millions d'habitants ne représentait bien sûr pas les mêmes enjeux et défis que si mon choix s'était porté sur Cadix, Tanger, ni même sur Rabat ou Tunis.

Le premier séjour passé sur le terrain entre février et avril 2005, a d'abord été pour moi l'occasion de découvrir l'immense métropole du Caire et de m'y construire quelques repères. Outre la rencontre avec plusieurs migrants africains, j'ai pu identifier un certain nombre d'acteurs gravitant autour de la cause des réfugiés, et notamment plusieurs ONG confessionnelles et Églises d'origine missionnaire. Dès ce premier séjour, j'avais plus particulièrement exploré le quartier de Maadi, connu pour sa grande concentration d'expatriés occidentaux et d'Églises, et le quartier limitrophe de Hadayek el Maadi, réputé pour sa concentration de migrants africains.

Après avoir obtenu le CAPES d'histoire-géographie, je décidai de reprendre mes études de géographie et par la même occasion, mon sujet de Master 1, laissé de côté mais également resté à l'esprit durant trois ans. Le Master 2 Recherche « Villes, Territoires et Territorialités » réalisé à l'Université de Toulouse II Le Mirail en 2008-2009 m'a permis non seulement de me spécialiser en géographie urbaine et de mettre à jour mes connaissances disciplinaires, mais aussi de rédiger un mémoire de type bibliographique et de me familiariser avec différents auteurs ayant travaillé à la fois sur les thèmes des migrations, de la religion et de la ville. À l'issue de ce Master 2, j'ai eu l'opportunité d'intégrer le Centre d'Anthropologie Sociale (CAS), composante du Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires (LISST) et de bénéficier ainsi d'un contrat doctoral de l'EHESS. Ce fut également l'occasion d'enrichir mon approche de



géographe au contact d'anthropologues des migrations et des religions. Décidée à reconduire et préciser ce projet de recherche en thèse, je suis assez rapidement repartie au Caire à la fin de l'année 2009, d'octobre à décembre. Mon intégration à cette même période, pour une durée de trois ans, au programme « Jeunes Chercheurs » MIGRELI<sup>1</sup>, financé par l'Agence Nationale de la Recherche et coordonné par Sophie Bava (IRD/LPED), a largement facilité l'organisation de mes séjours sur place et guidé, stimulé mes réflexions tout au long de mon propre travail de recherche.

Plus rapidement que la première fois et toujours en adoptant une démarche empirique et qualitative, j'ai pris ou repris contact avec des migrants africains, des prêtres ou pasteurs travaillant au service des réfugiés, des membres du personnel de diverses ONG et ONG confessionnelles et de différentes institutions officielles. Afin de compléter et d'approfondir certains aspects de mon travail, j'ai réalisé deux autres séjours, de mai à juillet 2010 et enfin, de mai à juin 2011 (soit 11 mois environ au total), le départ de ce dernier séjour (prévu en février) ayant été repoussé du fait des événements liés au Printemps arabe. Cette période de 2009 à 2011 couvre un moment particulier de la migration africaine contemporaine. Celui-ci s'intéresse à une phase d'immobilisation forcée et d'installation urbaine en Égypte. Il doit cependant être mis en perspective avec des phases passées et futures, avec l'évolution des politiques migratoires régionales, européennes et onusiennes, avec l'évolution des désirs individuels des migrants et de leurs capacités migratoires, qui redirigeront et réactiveront sans doute de nouveaux mouvements migratoires, à différentes échelles et dans des directions multiples.

Plus ou moins proche des lieux de vie des migrants, j'ai pu résider (seule ou en colocation avec des Occidentaux ou des Égyptiens) lors de chaque séjour dans un quartier différent : à Mounira dans le centre-ville, à Ghamra près de Sakakini, à Dokki et à Sakanat el Maadi. L'objectif était d'obtenir des points de vue différents de la ville, sans trop m'éloigner des « quartiers africains ». Ne pas vivre totalement « immergée » dans un quartier africain ou avec des migrants, m'a permis de faire des aller-retours entre les divers quartiers, d'observer à la fois « de l'intérieur » et « de l'extérieur » et de ne pas éveiller non plus les soupçons de la part des habitants égyptiens (une femme occidentale vivant seule est déjà suspect aux yeux des Égyptiens). Les moments où je n'étais pas « sur mon terrain », avec les migrants, je restais tout de même attentive aux circulations et présences d'éventuels Africains dans la ville. Guidée par les migrants et les acteurs de

---

<sup>1</sup> « *Instances religieuses et d'origines confessionnelles sur les routes de la migration africaine* » (2009-2012) (ANR-09-JCJC-0126-01).

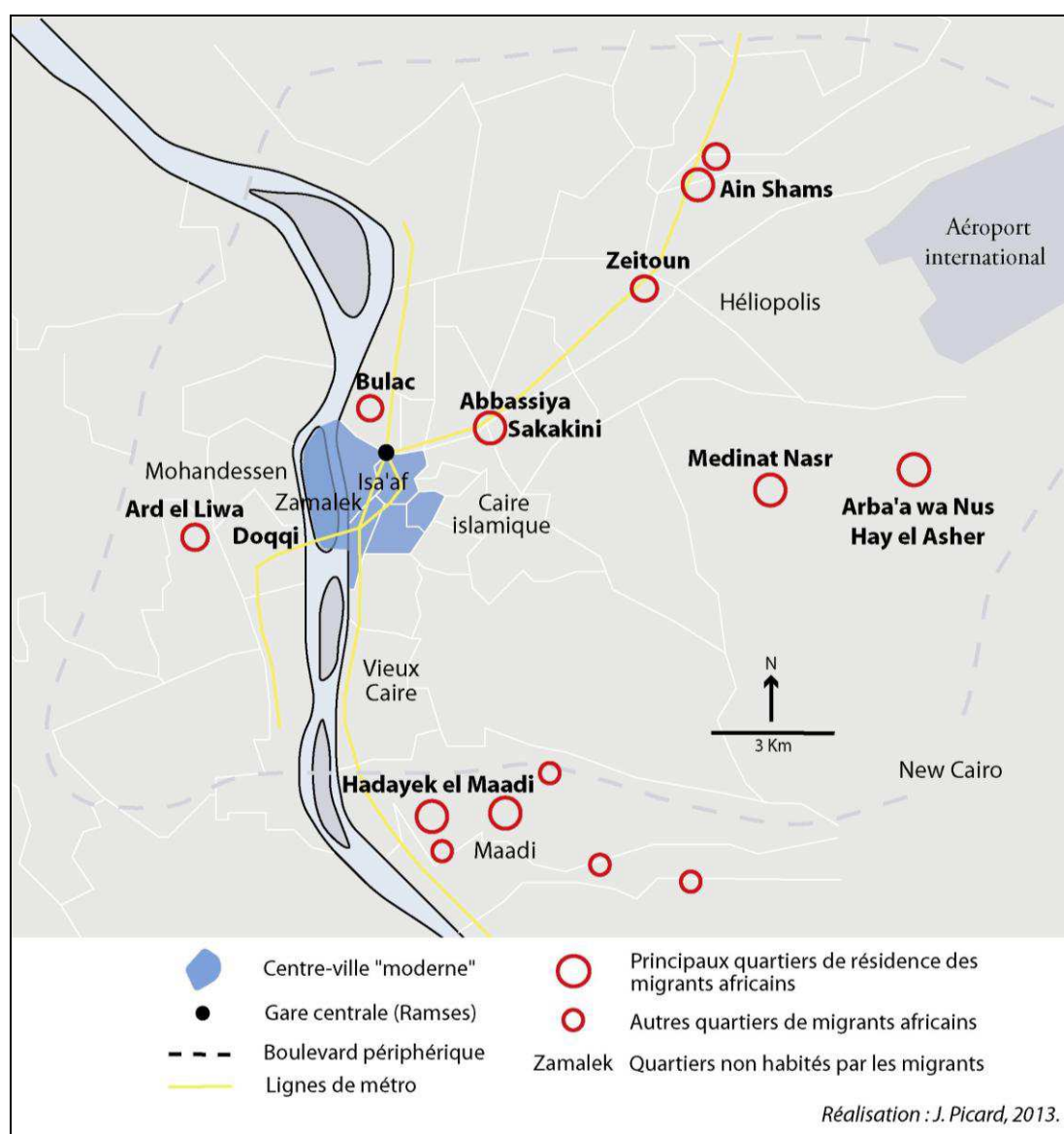
l'assistance, j'ai rapidement pris connaissance des zones urbaines où étaient concentrée telle ou telle communauté de migrants africains.

Les quartiers étudiés et explorés avec attention – seule le plus souvent et quelquefois accompagnée – sont Sakakini, Ain Shams, Arba'a wa Nus, Hay el Asher mais le principal quartier parcouru est celui du « Grand Maadi » (chapitre 8) (carte 3). J'ai tenté de varier les jours de fréquentation de ces différents quartiers (semaine, week-end, jour de culte ou non) et les horaires (matin, après-midi, soir), afin aussi d'y déceler éventuellement des rythmes particuliers. Par ailleurs, hors du Caire, afin de compléter ma vision de la situation et d'interroger la notion de réseau religieux, j'ai aussi eu l'opportunité de me rendre à Assouan et à Wadi Halfa (à la frontière soudanaise) ; j'y ai rencontré des prêtres comboniens<sup>1</sup>, témoins des passages, des circulations de Soudanais et d'autres migrants de la Corne de l'Afrique depuis plusieurs années.

---

<sup>1</sup> La congrégation des « Missionnaires comboniens du Cœur de Jésus » a été fondée au XIX<sup>e</sup> siècle par le premier évêque italien d'Afrique centrale, Daniel Comboni (1831-1881). Visant initialement la libération des esclaves et l'évangélisation du Soudan, la congrégation intervient aujourd'hui au service des populations les plus pauvres sur tous les continents.

**Carte 3. Principaux quartiers africains du Caire**



### ***Entrer par les Églises, identifier les acteurs de l'assistance***

Même si les Africains sont visibles dans l'espace public, il n'est pas évident, du fait du climat ambiant de méfiance, d'aborder un Soudanais ou un autre Africain dans la rue ou encore le métro. Les points de rencontres ont d'abord été les différentes anciennes Églises missionnaires, catholiques et protestantes, pour la plupart partenaires officiels du HCR, qui se chargent de leur accueil (éducation, soins, formation) (partie 2) : la cathédrale All Saints' et la paroisse Saint-Joseph à Zamalek, l'Église Saint-Andrew's à Isa'af, l'Église du Sacré-Cœur à Sakakini, mais aussi l'Église Evangélique du Caire (EEC) (Église protestante francophone qui accueille de nombreux Africains) et Maadi

Community Church (MCC), connue pour ses cultes anglophones réservés aux Africains<sup>1</sup>. Ma présence au sein de ces « Églises-refuges » et ma participation, quand cela fut possible, aux messes ou aux cultes des Africains, ont été des instants de familiarisation et de mise en confiance. Comme je me retrouvais souvent la seule inconnue et la seule « blanche » de l'assemblée, les migrants venaient assez spontanément vers moi, au début ou à la fin du culte pour me souhaiter la bienvenue et faire connaissance. Je me présentais (en anglais ou en français) en tant qu'étudiante en thèse, travaillant sur l'histoire des migrations africaines au Caire, mais aussi pour des raisons pratiques, je me présentais en tant que chrétienne. A la suite de plusieurs visites et d'observations participantes, il est aisé de se rendre compte que, davantage que les ONG telle Caritas, CRS ou AMERA, ces Églises, leur cour intérieure et leurs alentours, sont devenus des lieux de vie importants et centraux pour la plupart des réfugiés, notamment soudanais. C'est en ces lieux que le temps passé au quotidien est le plus long et que les activités sociales sont les plus diverses et nombreuses. J'ai observé les publics (effectifs, hommes, femmes, enfants, chrétiens, musulmans), les entrées, les sorties, les rythmes ainsi que les interactions entre les groupes et les individus au sein de ces Églises. J'ai analysé l'organisation spatiale de ces micro-espaces, la configuration et la fonction des divers bâtiments (lieu de culte, école, infirmerie, bureaux, salles informatiques, boutiques d'artisanat d'art...) et des espaces plus ouverts.

Des entretiens semi-directifs avec des prêtres ou pasteurs, agissant « par le haut », ont d'abord été réalisés afin d'identifier les différences, les points communs et les complémentarités entre ces différentes anciennes Églises missionnaires et entre les publics accueillis. J'ai tenté d'identifier les tâches et activités de chacun de ces acteurs de l'assistance et analysé leur discours, vis-à-vis des réfugiés statutaires, du HCR, des autres migrants et des Églises évangéliques moins institutionnalisées, entrées en compétition sur le terrain humanitaire et sur celui de la prise en charge des âmes migrantes. Le sentiment d'abandon de la part du HCR grandissant, ce discours a d'ailleurs évolué pour certains d'entre eux entre 2009 et 2011. Ces prêtres et pasteurs, majoritairement d'origine occidentale mais aussi de plus en plus d'origine africaine (partie 5.3.), m'ont guidée et accompagnée vers différents quartiers plus périphériques, plus populaires et plus récents, habités par des migrants africains. J'ai constaté les nombreux aller-retours des responsables religieux entre ces quartiers et les quartiers plus centraux où leurs sièges sont établis. Ceci m'a aussi permis d'obtenir une certaine légitimité, un certain « droit

---

<sup>1</sup> All Saints' Cathedral et Saint Andrew's Church sont les deux principales Églises ayant fondé leurs propres ONG confessionnelles (Cf. annexe D).

d'entrée » dans ces quartiers, notamment à Arba'a wa Nus, où sont établis les Comboniens.

Dans le souci de récolter divers points de vue, d'autres sources d'information sur le terrain ont été exploitées lors d'entretiens réalisés avec des membres du personnel du HCR (le représentant régional du HCR, l'adjoint aux Services Communautaires du HCR), d'ONG comme AMERA ou CARITAS ou encore avec différents diplomates africains. Ces discours récoltés auprès des ONG, et afin de « *ne pas tomber dans l'écueil de la célébration de ces acteurs de la société civile* » (Siméant, Dauvin, 2004), envers lesquels les chercheurs expriment parfois « une sympathie spontanée » et « une neutralité bienveillante » (Siméant, Dauvin, 2004), devaient être complétés par une approche « par le bas ».

### ***Pratiques urbaines et pratiques religieuses des migrants : observer, s'entretenir, croiser***

A partir des Églises, j'ai pris contact puis rendez-vous avec des migrants et migrantes de différentes nationalités, possédant différents statuts juridiques et vivant dans différents quartiers de la ville. L'objectif était d'avoir un aperçu, non pas exhaustif mais le plus large possible, de la situation des Africains du Caire. Par effet « boule de neige », j'ai fait la connaissance de plus en plus de migrants qui ne fréquentaient pas forcément les Églises missionnaires et/ou qui n'étaient pas assistés par elles, ni par les ONG, ni par le HCR. Cela m'a permis de me distancier des acteurs de l'assistance, de comprendre leurs propres limites et dysfonctionnements, et d'avoir une vision plus complète de la situation des Africains en Égypte. Du fait du flou administratif et juridique des statuts de nombreux migrants et du fait de l'hétérogénéité de la présence africaine dans la ville, j'ai rapidement choisi de ne pas me concentrer uniquement sur le groupe « réfugié statutaire » ou sur le groupe « soudanais », pourtant majoritaire, ou encore sur les migrants africains francophones.

Il était nécessaire de mettre en perspective les différents temps de l'immigration africaine en Égypte (à partir du « socle » soudanais), d'étudier leurs relations, leurs interactions ainsi que les similitudes ou différences de modalités d'ancrage. L'articulation récente de l'Égypte au champ migratoire transsaharien ne semble pouvoir s'expliquer sans la prise en compte de la présence, plus ancienne, des réfugiés notamment soudanais en Égypte (partie 1). C'est parce qu'ils savaient qu'une communauté soudanaise était établie de longue date au Caire, que d'autres migrants africains se sont dirigés par la suite vers l'Égypte et ont trouvé à s'ancrer. J'ai parallèlement été attentive

aux interactions ou aux stratégies d'évitement entre les groupes africains de différentes nationalités (partie 7.2.).

J'ai mené une quarantaine d'entretiens semi-directifs et discussions plus informelles auprès d'Africains (anglophones et francophones), en essayant de croiser leurs représentations spatiales, leurs pratiques urbaines et religieuses, et en restant attentive à l'évolution de celles-ci depuis le départ du pays d'origine (Cf. grille d'entretien ; annexe B). Selon Guy Di Méo, qui s'est intéressé aux territoires « du quotidien » (1996), seuls les entretiens sont justement capables de rendre compte des rapports individuels et affectifs au territoire. La première partie de l'entretien consistait à retracer leur parcours migratoire jusqu'à leur arrivée au Caire et la seconde, à dresser la liste de leurs activités quotidiennes et de leur ressenti vis-à-vis de la ville d'accueil. Une attention particulière a été portée à leur parcours religieux et à leurs éventuelles mobilités religieuses, afin d'analyser le rôle joué par la migration et par l'espace d'accueil dans l'évolution de leurs croyances et pratiques religieuses. La notion de « citadinité » a été un point central pour étudier les rapports dialectiques se construisant progressivement entre les migrants et la ville. Les critères quantitatifs ou mesurables concernant leur insertion (économique notamment) dans la ville ont été relégués au second plan et auraient été de toute manière très difficiles à obtenir. L'aide d'un migrant jouant le rôle de traducteur a quelquefois été utile, auprès de Sud-Soudanais notamment ne parlant que l'arabe ou un dialecte de la région d'origine.

Les Africains concernés sont des Soudanais du Sud, des Érythréens, des Éthiopiens, mais aussi des Nigériens, des Congolais (de RDC et du Congo-Brazzaville), des Camerounais. Une Ghanéenne, deux Togolais, un Burundais et quelques Guinéens (de Guinée-Conakry) font également partie des personnes interrogées. Il s'agit majoritairement d'hommes jeunes (25-35 ans), partis seuls, de force ou à la recherche d'une vie meilleure, dotés d'un certain bagage éducatif ; une dizaine de femmes, jeunes célibataires ou mères de famille, a tout de même été interrogée. Les entretiens ont été menés dans les cours des Églises, dans des cafés mais aussi à domicile. Ces invitations étaient pour moi l'occasion de découvrir leur quartier d'habitation, leurs intérieurs plus intimes et leurs gestes du quotidien. En outre, des discussions ont pu être importantes, tout en étant mobiles à l'intérieur de la ville, durant un trajet en taxi, en microbus ou à pied. Leur appartenance commune au christianisme, à l'ensemble régional subsaharien et leur sentiment d'« être bloqué » au Caire sont les critères retenus pour désigner ceux que nous qualifions de « population cible ». Ils sont majoritairement catholiques ou protestants. Un entretien a tout de même été mené avec un Éthiopien orthodoxe. Par

ailleurs, toujours dans une optique comparative, d'autres discussions ont été menées avec des Africains de confession musulmane, soit trois Soudanais du Nord et un Camerounais.

Des observations régulières ont été réalisées dans leur quartier d'habitation, notamment dans le Grand Maadi (carte 3), afin de repérer les principaux lieux fréquentés, les trajets effectués, les moyens de transport empruntés : commerces « ethniques », marchés de rue, centres d'appels par Internet, centres sociaux, terrains de sport... J'ai pu ainsi observer les interactions discrètes, les « frottements », entre Africains et Égyptiens partageant désormais les mêmes territoires et micro-territoires.

Qu'il s'agisse d'Églises missionnaires ou de petites Églises africaines recrées sur place, j'ai aussi suivi les migrants dans leurs différents lieux de culte, assisté aux messes et observé les moments qui les précèdent ou leur succèdent. Je me plaçais généralement au fond de l'église ou de la salle de prière afin de pouvoir observer l'ensemble des fidèles. En effet, chaque semaine, ces moments de spiritualité et de sociabilité se sont avérés primordiaux dans la vie quotidienne des Africains. Les échelles du quartier, de la rue, du trottoir ou de l'immeuble nous ont semblé importantes, à ne pas négliger, afin de saisir les modalités d'ancrage et les processus de construction de territoires par les migrants, parfois discrets ou invisibles à d'autres échelles. Les quartiers périphériques de migrants n'étant pas cartographiés dans les principaux documents touristiques ni même scientifiques, c'est à l'aide du logiciel Google Earth (et de plans imprimés à partir de celui-ci), que j'ai pu me repérer, établir des relevés et réaliser par la suite mes propres cartes thématiques.

### ***Positionnements et imprévus sur le terrain***

#### *Positionnements personnels en Égypte*

Le temps de mise en confiance a parfois pu être long entre les Africains et moi-même, notamment avec les migrants ne disposant pas de papiers en règle quant à leur présence sur le sol égyptien. Si ce temps long n'était pas respecté ou bien si la présentation de soi était trop rapide, des « biais relationnels » pouvaient s'établir. J'ai à plusieurs reprises été soupçonnée d'être une journaliste, un membre de la police ou de la sécurité d'État, ou encore une protestante évangélique voulant créer sa propre Église. En tant qu'Occidentale, Européenne, j'ai pu représenter dans les premiers temps, en

particulier pour les hommes, une « passeuse », un espoir d'obtenir des papiers et de sortir du pays. A terme, j'ai pris l'habitude de me présenter en tant que femme mariée avec un Français, afin d'éviter, autant que faire se peut, ce genre d'ambiguïtés et de « normaliser » nos relations.

Malgré mon athéisme, ma présentation parfois maladroite en tant que catholique leur permettait également de mieux m'identifier et d'établir des liens plus rapides avec moi. Un Congolais de RDC m'ayant reçue chez lui, m'avait d'ailleurs invitée à prier avant de débiter l'entretien et m'avait confié : « *Je vais tout te raconter, mais c'est uniquement parce que tu es chrétienne* ». J'ai souvent eu la sensation que la foi, musulmane ou chrétienne, était pour eux plus digne et respectable que toute forme d'athéisme. Par ailleurs, notre condition commune d'étrangers a pu nous rapprocher lorsque nous évoquions les mêmes expériences, heureuses ou malheureuses, vécus avec des Égyptiens (arnaques par des chauffeurs de taxi, remarques incessantes dans la rue, gestes cordiaux...). Il était par ailleurs difficile et délicat de s'immiscer dans la vie des groupes migrants, de les solliciter sans rien pouvoir leur offrir de concret, alors même qu'ils se trouvaient dans le besoin, à la recherche d'appuis, de soutiens, de sponsors. L'offre d'un partage de repas a pu de temps à autre faire office de « rééquilibrage » dans nos relations.

Cependant, la plupart du temps, j'ai eu la sensation que mes interlocuteurs s'étaient sentis libres de me parler, de se confier et se trouvaient d'une certaine manière flattés que l'on s'intéresse à leur histoire, à leur parcours et à leur personne. Les ambiguïtés liées à ma condition de femme ont davantage été révélées dans mes relations avec les Égyptiens qu'avec les Africains. Je suppose que la mise en confiance des migrants et migrantes a peut-être été parfois plus rapide que si j'avais été un homme. Parce qu'ils sont réputés – y compris hors d'Égypte – comme étant souvent intégrés à des réseaux mafieux ou à divers trafics (faux papiers, faux billets, prostitution), mes contacts avec les Nigériens et les Nigérianes furent globalement limités et difficiles, la méfiance étant réciproque. Alors que je posais des questions à des femmes nigérianes tenant une boutique à Hadayek el Maadi, un homme d'origine pakistanaise et avocat (d'après ses dires) assis au fond de celle-ci avait fini par se lever et par me demander assez violemment de sortir ; il fallait soi-disant passer par lui pour poser toute question et il voulait absolument savoir à quelle organisation j'appartenais.

Un regret tout autant qu'une limite est celui d'être probablement « passée à côté », faute de maîtriser autant que nécessaire la langue arabe, d'un certain nombre d'éléments du discours des Égyptiens, porté sur les migrants Africains, vivant dans leur ville, leur



quartier, leur rue, leur immeuble. Cela m'aurait permis de compléter mes analyses concernant leurs interactions dans la ville. Cela demeure un apprentissage à poursuivre.

### *L'indépendance du Sud-Soudan*

Le premier évènement important, fut le processus d'indépendantisation du Sud-Soudan, auquel auraient pu être liés de nouveaux mouvements migratoires de retour depuis l'Égypte. En janvier 2011, eut lieu un référendum où plus de 98 % des participants se sont déclarés favorables à l'indépendance du Sud. Celle-ci fut effective le 9 juillet 2011 et fut également célébrée au Caire par les Sud-Soudanais. Il s'agissait de constater si des flux de retour avaient été enclenchés à la suite de ce tournant politique ou si une certaine résilience opérait. D'après plusieurs entretiens, avec des prêtres comboniens d'Assouan et du Caire mais aussi d'après les entretiens menés avec les Sud-Soudanais, certains sont repartis pour participer au référendum mais sont ensuite revenus au Caire. Quelques-uns ont souhaité définitivement rentrer durant l'été 2011 mais de nouveaux migrants sont arrivés au même moment. La plupart souhaite attendre sur place une stabilisation de la situation politique, notamment au niveau de la nouvelle zone frontalière entre le Sud et le Nord (villes d'Abyei ou d'Heglig). Pour beaucoup d'habitants originaires du Sud, « tout reste à construire » et, en comparaison, le degré de confort s'avère malgré tout plus élevé en Égypte (accès à l'éducation, à l'eau, à l'électricité, aux soins...). Le recul manque pour déterminer avec précision les effets en termes de flux régionaux et transfrontaliers, de l'indépendance du Sud-Soudan.

### *Le Printemps égyptien*

Le second évènement, et non des moindres, imprévu sur le terrain fut le Printemps égyptien, apparu alors que je devais me rendre au Caire pour trois mois, de février à avril 2011. Ce que l'on nomme parfois la « Révolution égyptienne » du 25 janvier 2011 est en réalité une série d'évènements, de manifestations, de grèves et de soulèvements du peuple égyptien, de toutes les catégories sociales et professionnelles et dans diverses villes du pays, ayant mené à la chute du gouvernement en place et au départ du Président Hosni Moubarak (le 11 février). Dès 2004-2005, le mouvement *Kifàya* (« ça suffit ») s'était opposé au régime en revendiquant plus de libertés, de droits, moins de corruption, la baisse des prix des produits de première nécessité (blé), la lutte

contre le chômage... A la chute de Moubarak, l'armée est alors chargée de gérer la transition vers un nouveau régime<sup>1</sup>.

Au sujet de mon dernier séjour sur le terrain, les tensions étant palpables et les Occidentaux étant invités à ne pas se rendre sur place, mon départ a donc été décalé à mai 2011. J'ai pu suivre, avec une impression étrange d'impuissance et de fascination, la plupart des événements et l'évolution « du climat » égyptien depuis la France, à travers les journaux télévisés, la presse, Internet ou des messages de personnes vivant sur place. Je retournai pour la quatrième fois au Caire avec une certaine appréhension, mais avec également l'excitation et la curiosité de découvrir cette « nouvelle » Égypte. J'ai effectivement découvert de nouveaux aspects du pays, où les consciences politiques s'éveillent enfin, où l'on ose débattre dans les lieux publics, sur le Net, où l'on s'organise en syndicats, en partis, où l'on s'exprime par l'art sur les murs de la ville, dans les stations de métro ou sur les écrans de cinéma. Ces événements n'ont pas radicalement bouleversé mes pistes de recherche et, là encore, le recul manque encore pour estimer les impacts réels du Printemps égyptien sur la situation des Africains du Caire. Cependant, lors de mon dernier séjour, j'ai pu ressentir l'inquiétude des migrants, en particulier chrétiens, qui s'identifiaient de plus en plus aux coptes du pays et craignaient pour leur liberté religieuse, déjà limitée. Lors de la transition politique, la période de chaos dans la ville et celle du couvre-feu ont marqué les esprits des Africains, certains n'ayant plus eu la possibilité de se rendre sur leur lieu de travail du fait des horaires tardifs ou d'autres ayant été agressés et rackettés par des chauffeurs de taxi. Plusieurs ONG et ONG confessionnelles ont également temporairement été fermées (le personnel occidental ayant quitté le pays) ; beaucoup ont attendu, cloîtrés chez eux, que le calme revienne.

Des témoignages ou avis africains portant directement sur cette ébullition politique n'ont pas véritablement été récoltés, la plupart ne se sentant pas concernée par ces événements. Seul Roméo, un Guinéen (de Conakry) venant d'une famille relativement aisée et devenu ami avec des jeunes issus de l'élite égyptienne francophone, s'est rendu place Tahrir le 25 janvier pour prendre des photos des manifestants. Il a réussi à vendre certains clichés à un site Internet égyptien. Il voulait « *découvrir plus de la*

---

<sup>1</sup> Le 24 juin de l'année suivante, après une période de crise politique, sociale et économique, le Frère Musulman Mohamed Morsi est déclaré vainqueur de l'élection présidentielle. Soumise à un référendum, une nouvelle Constitution est adoptée en décembre 2012. Ouvrant la voie à une islamisation croissante de la législation selon certains, elle est critiquée et rejetée par une partie des Égyptiens qui remettent en cause la légitimité du Président. Un an après son accession au pouvoir, les dissensions ont grandi entre pro et anti-Morsi, les mécontentements et manifestations perdurent, notamment sur la place Tahrir au Caire. Suite à de vastes mouvements de protestation de la population, soutenus par l'armée, Morsi est finalement destitué le 3 juillet 2013. De nombreux membres de la confrérie sont aujourd'hui poursuivis en justice et l'opinion publique semble de plus en plus se positionner contre les Frères.

*Révolution* ». Il s'est fait arrêté alors qu'il ne détenait pas de visa mais a pu faire « fonctionner » ses réseaux et être libéré peu de temps après.

Ces bouleversements posent la question plus large de l'émergence d'une société civile en Égypte et celle de l'émergence du thème des droits de l'Homme, susceptibles de faire évoluer, sur le long terme, la condition des migrants dans le pays.

Notre travail a été construit en trois parties afin de répondre à notre questionnement de recherche. Chacune d'elle aborde des échelles mais aussi des acteurs différents. La première partie établit des éléments d'ordre socio-politiques contextuels. Elle retrace la construction de l'impasse migratoire égyptienne et met en lumière le rôle des gouvernements égyptiens, soudanais mais aussi de l'Union Européenne dans le blocage des itinéraires migratoires africains au Caire. Elle s'appuie essentiellement sur des écrits historiques, des données juridiques et sur des chiffres officiels fournis par le HCR. Les migrants soudanais, figurant parmi les premiers réfugiés arrivés et représentant la communauté africaine la plus nombreuse au Caire, y tiennent une place de « socle » particulière.

La seconde partie aborde un autre type d'acteurs, les ONG confessionnelles (chrétiennes) et les Églises d'origine missionnaire, agissant auprès des migrants en leur apportant à la fois assistance matérielle et spirituelle. Elles pallient les dysfonctionnements et les lacunes de la politique gouvernementale d'« accueil » et tentent de s'adapter à la fois aux besoins diversifiés des migrants et à leur géographie mouvante à l'intérieur de la ville. L'histoire de leur implantation dans le pays et dans la capitale, notamment à l'époque coloniale, y est retracée.

Enfin, la troisième et dernière partie décrit la vie quotidienne des migrants africains au Caire, leurs quartiers d'habitation, leurs pratiques des espaces urbains mais aussi leurs pratiques religieuses évolutives. Le quartier du Grand Maadi a plus particulièrement été étudié, du fait de son histoire chrétienne ancienne et de sa concentration actuelle de migrants africains. Cette partie se base sur nos observations de terrain et sur nos entretiens semi-directifs avec des migrants de différentes nationalités. Elle démontre, malgré la situation d'impasse et malgré les insuffisances du réseau de l'assistance, leurs capacités à se familiariser, à habiter la ville d'accueil et à y négocier des territoires grâce à différentes ressources. Elle a pour objectif de croiser l'étude de leurs mobilités identitaires et religieuses en exil avec celle de leur citadinisation et de leur reterritorialisation dans la capitale égyptienne.





# **PARTIE 1. DU REFUGE A L'IMPASSE MIGRATOIRE EGYPTIENNE**

« On se rend compte que ce n'est pas notre maison,  
qu'on n'est que de passage. Même ceux qui sont là depuis 15 ans !  
La poussière entre dans ton cerveau et alors tu es fini ! »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Entretien avec le Père Justin (Congolais de RDC), 12 mai 2011, Paroisse Saint-Joseph, Zamalek.



## Introduction de la première partie

Pays refuge pour les Africains de l'Est dans les années 1980-1990, devenu pour certains pays de transit vers le Nord, dans le cadre de programmes de réinstallations organisées par le HCR ou pour quelques *aventuriers* africains à la recherche d'une vie meilleure, l'Égypte s'est constituée, depuis le début des années 2000, en une véritable impasse migratoire. Il s'agit dans cette première partie, composée de trois chapitres, de démontrer qu'en amont des processus d'ancrage urbain des migrants, un processus décisif de construction d'une impasse migratoire s'est réalisé en Égypte. Elle interroge non seulement le rôle joué par les États et l'ONU dans la constitution de l'impasse mais aussi le caractère contraint et forcé de l'ancrage urbain – l'Égypte ne disposant d'aucun camp de réfugiés – de ces étrangers.

Le premier chapitre, basé sur des travaux historiques ainsi que sur les données officielles produites par le HCR depuis les années 1990, décrit l'ancienneté et la diversité des flux originaires du Soudan qui se sont dirigés vers l'Égypte. En effet, les liens qui unissent les deux pays limitrophes sont particuliers et les guerres civiles soudanaises qui se sont déclarées dans les années 1980 ne correspondent pas aux premières vagues d'immigration soudanaise vers l'Égypte. Anciens esclaves noirs (Fabos, 2008), anciens collaborateurs arabisés et islamisés de l'administration ottomane puis britannique, puis premiers réfugiés et demandeurs d'asile dans les années 1980, il nous a semblé que ce « socle » soudanais était essentiel à définir afin de mieux comprendre son rôle, par la suite, dans l'arrivée et l'ancrage d'autres Africains de diverses nationalités. En d'autres termes, en même temps que se construisait l'impasse migratoire, la présence africaine au Caire s'internationalisait.

Ce chapitre évoque également une rupture récente dans la politique d'accueil menée par le HCR – le gouvernement déléguant toute responsabilité à cette institution en terme de politique d'asile et de reconnaissance des réfugiés. Implanté au Caire depuis les années 1950, en mettant en place de vastes programmes de reconnaissance juridique et de réinstallations de ces réfugiés vers l'Occident, le HCR a finalement indirectement participé à la construction de l'impasse migratoire. Comme le rappelle Nancy L. Green



(1999), « *l'itinéraire ne dépend pas de la seule volonté du migrant* ». Les arrivées plus massives et plus diversifiées de la fin des années 1990 et du début des années 2000 (que nous qualifions d'« appel d'air » migratoire) ont été concomitantes au renforcement des frontières européennes et occidentales en général. Deux « forces contraires » se sont ainsi rencontrées sur le territoire égyptien. Ce contexte global, comme la volonté affirmée des pays du Nord de maintenir « l'asile au Sud » (Cambrézy et al., 2008), ont contraint le HCR à revoir ses propres politiques. Les manifestations inédites des réfugiés et demandeurs d'asile africains, qui ont eu lieu en 2005 sur la place Mustafa Mahmoud au Caire, marquent un tournant quant aux relations de proximité entretenues jusque là avec l'institution onusienne. L'espace-temps égyptien apparaît comme une rupture au sein des projets migratoires des Africains. Nous questionnons ainsi le statut labile de certains territoires, dits « de refuge » à un instant précis, pouvant à un autre moment être qualifiés « de transit », puis finalement redéfinis en « territoires-sas » selon la conjoncture.

Le second chapitre, basé davantage sur des sources d'ordre juridique, aborde plus précisément les politiques d'accueil des étrangers menées par l'Égypte, qu'il s'agisse des demandeurs d'asile ou des étrangers africains en général. Il nous a paru important de préciser que cette impasse est aussi politique, administrative et juridique. Le malaise ressenti, les difficultés à être reconnu, à obtenir des droits, une protection et le flou juridique concernant le statut de bon nombre de migrants s'expliquent également par les ambiguïtés institutionnelles, entretenues par le gouvernement égyptien. La catégorisation des migrants par les institutions perd même de son sens et nous remettons en cause la distinction stricte et exclusive réalisée « par le haut » entre « réfugiés », « demandeurs d'asile » et « migrants ». Au gré des événements diplomatiques et politiques entre Soudan et Égypte, la définition même de l'asile, le système d'asile à l'égard des Soudanais, ont évolué, de manière à les inciter aujourd'hui au retour dans leur pays d'origine. Signataire de multiples accords internationaux, le gouvernement n'applique pas en réalité ses devoirs concernant l'accueil, la protection et les droits des migrants africains et tente désormais de limiter leurs entrées sur le territoire. L'accès à un statut juridique clair et à des droits de base (santé, éducation, travail) s'avère complexe. Ce contexte explique en préalable les conditions de vie quotidiennes des migrants africains et leurs besoins, nécessaires, de développer des compétences et des stratégies d'ancrage « par le bas », afin de pouvoir exister dans cette métropole du monde arabe.

Enfin, le troisième chapitre, établi à partir de données plus empiriques, complète les seules données produites par le HCR et traite d'un paradoxe ; en effet, malgré les

obstacles institutionnels et les revirements politiques effectués par l'Europe, l'ONU et l'Égypte, nous tentons de démontrer comment l'articulation de ce pays du Machrek avec le large champ migratoire transsaharien s'est poursuivie jusqu'à aujourd'hui. Malgré l'amenuisement des opportunités migratoires à partir de l'Égypte, une immigration africaine plurielle perdure. Diversification des nationalités, des parcours migratoires, des motivations (si les catégorisations par statut juridique ne semblent plus avoir de sens, je présenterai une typologie des principales motivations au départ), des tentatives de régularisation, la présence africaine au Caire a largement évolué et s'est internationalisée depuis une dizaine d'années. S'ils ne représentent pas un pourcentage important au sein de la population, l'ensemble des ces migrants se retrouve, sans l'avoir initialement prévu, « bloqué » au Caire, dans une situation d'entre-deux. Ce dernier chapitre constitue la base d'une vision plus exhaustive de la présence africaine au Caire et permettra de saisir les processus d'ancrage pluriels qui s'opèrent dans la capitale égyptienne.



# Chapitre 1. Un refuge pour les Africains de l'Est : l'hinterland égyptien réactivé

Ce premier chapitre retrace les rythmes de l'immigration africaine vers l'Égypte, depuis l'Antiquité à nos jours. Il insiste sur les liens étroits historiques, d'interdépendance, entretenus entre l'Égypte et le Soudan ainsi que sur ce « socle » migratoire soudanais, qui a permis l'arrivée et l'ancrage d'autres Africains par la suite. Les flux de personnes le long de l'axe nilotique, qu'ils se dirigent vers le Nord ou le Sud, ne sont en effet pas nouveaux. Ils ont été moindres à partir de l'indépendantisation des deux pays, au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, mais ont repris dans les années 1980-1990 suite au déclenchement de guerres civiles dans la Corne de l'Afrique et au Soudan. L'hinterland égyptien a ainsi été réactivé et les flux forcés sud-nord se sont multipliés.

Revenir sur ces épisodes historiques et notamment sur les pratiques esclavagistes passées de l'Égypte, permet aussi de mieux comprendre comment s'est construite dans les esprits égyptiens, une certaine image mentale des populations noires africaines.

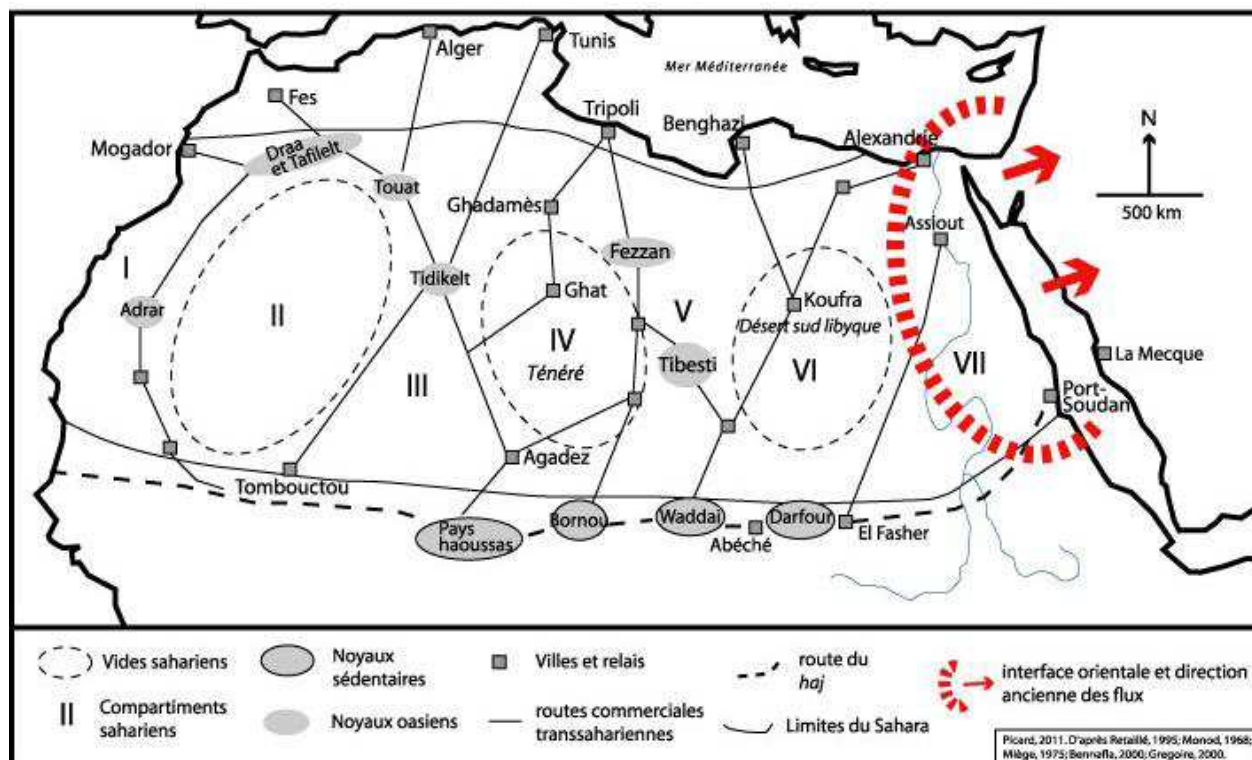
Je précise également au sein de ce chapitre le processus contemporain de construction de l'impasse migratoire égyptienne et le rôle qu'ont pu jouer les institutions gouvernementales et onusiennes au sein de ce processus. J'y explique pourquoi ce pays hypothétique de transit est devenu un cul-de-sac, pourquoi les « portes » se sont aujourd'hui refermées. Du début des années 1980 à la fin des années 1990, le pays a représenté un espace-refuge attractif pour les exilés du Soudan et de la Corne de l'Afrique ; il s'agit de montrer que depuis 2004-2005, suite à cet « appel d'air » migratoire, une rupture s'est produite et d'importants dysfonctionnements et contradictions sont apparus au sein des politiques d'accueil et de reconnaissance des étrangers africains. Les réactions et formes de protestation de ces derniers à l'égard du HCR se sont d'ailleurs multipliées et diversifiées depuis quelques années.

## 1.1. Ancienneté de l'axe de circulation nilotique

*Un corridor d'échanges de près de 5 000 ans*

L'axe de circulation nilotique est ancien et diffère des autres axes méridiens d'échanges qui traversent le Sahara. À l'image des fuseaux « Maure » (I), « Touareg » (III) et « Toubou » (V), Théodore Monod (1968) a qualifié le corridor nilotique (VII) de « fuseau positif » afin de le distinguer des « vides » sahariens (carte 4)<sup>1</sup>. Cependant, à la différence du Sahara occidental, le Sahara oriental présente un réseau plus lâche de routes et de villes-relais (Choplin, 2006 ; Coquery-Vidrovitch, 1993). Marqué au sud par une succession de cataractes et de ruptures, l'axe fluvial est longtemps resté difficilement franchissable ou navigable ; ceci explique l'importance de la « Route des Quarante Jours » (*Darb Al-Arba'in*), située plus à l'ouest dans le désert libyque, parsemée d'oasis importantes et qui reliait le nord du Darfour à Assiout.

**Carte 4. Structurations méridiennes du Sahara (dès l'Antiquité)**



<sup>1</sup> Ces « vides » sont des régions géologiques hostiles mais qui ne sont pas pour autant totalement dépourvues de circulations commerciales, chamelières notamment (Schmitz, 2000).

L'individualisation de la civilisation pharaonique n'a pas conduit à la rupture des liens qu'entretenait l'Égypte avec son environnement africain. Dès l'ère pharaonique justement, des denrées précieuses (or, cuivre, ivoire, ébène, peaux, cuir, encens) provenant du Soudan, d'Érythrée, de Somalie ou du Yémen transitent par l'Égypte<sup>1</sup> avant d'être réexpédiées au Proche et au Moyen-Orient, notamment en Mésopotamie, *via* les cités de Gaza ou de Byblos. Qu'il s'agisse de voies caravanières ou de voies maritimes, l'influence égyptienne semble en tout cas s'être assez tôt déployée davantage vers l'Orient que vers l'Occident (Ayad, 2002). Dérogeant quelque peu à la logique méridienne, l'Égypte comme le Soudan ont penché précocement pour le développement de leur façade-est, interface avec la Mer Rouge et l'Arabie Saoudite<sup>2</sup>, plutôt que vers le nord et le bassin méditerranéen. Anciennement articulé à la rive sahélienne, c'est autour de la Nubie que cet espace est-saharien s'est largement structuré<sup>3</sup> et c'est entre Le Caire et le Sud-Soudan que les échanges ont été les plus intenses.

*De la Nubie vers le Sud-Soudan : lente islamisation et conquêtes successives*

Dès l'Ancien Empire égyptien (premier âge de la civilisation pharaonique), la Nubie, qui s'étend du sud d'Assouan au nord de Khartoum, devient une périphérie stratégique traversée par d'intenses échanges commerciaux et marquée par plusieurs expéditions militaires successives. La Nubie est également une zone de refuge occasionnel pour les souverains pharaons. La chute du Moyen Empire (- 1 600 av. J.C.), liée en partie à la perte de contrôle de cette région méridionale, témoigne des liens d'interdépendance qui existaient entre le centre et sa périphérie. La localisation stratégique des cités de Napata et de Méroé au nord du Soudan actuel, capitales de royaumes pharaoniques jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, prouve également la richesse et l'importance de la région.

Tandis que les royaumes nubiens, écrasés par le royaume éthiopien d'Axoum, passent sous domination chrétienne entre le IV<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, l'Égypte, jusqu'alors intégrée à l'Empire byzantin (395 à 640), subit au VII<sup>e</sup> siècle les premières conquêtes arabes, menées par le général 'Amr Ibn al-As. En 641 et 642, la forteresse romaine de

---

<sup>1</sup> L'Égypte exportait en échange des armes, des outils agricoles et des textiles vers le Soudan notamment.

<sup>2</sup> L'unique route transversale qui relie Tombouctou à Djedda et à La Mecque en passant par les relais soudanais d'El Obeid et de Souakim, est aujourd'hui encore empruntée par des milliers de pèlerins (effectuant le *hajj*) et de commerçants musulmans chaque année. Avant le développement des transports aériens, elle était la seule route qui reliait directement l'Afrique noire à la péninsule arabique.

<sup>3</sup> L'homogénéité des paysages et du peuplement est d'ailleurs plus grande entre l'Égypte du sud et le Soudan du nord qu'entre le nord et le sud-Soudan.

Babylone<sup>1</sup> (près du Vieux Caire actuel ou « Caire copte ») (carte 7) et Alexandrie tombent aux mains des califes. Ces derniers installent leur « camp »<sup>2</sup> (*al Foustat*) à proximité de l'ancienne Babylone, à quelques kilomètres au sud de l'actuel centre-ville du Caire. La marge méridionale égyptienne, porte d'entrée du Royaume de Koush, se trouve alors réactivée. Les rapports de force vont tout particulièrement s'intensifier dans cette région stratégique, entre conquérants arabes, populations nubiennes et coptes. En s'appuyant sur les travaux de l'historien Jean-Paul Garcin, le Père et coptologue Maurice Martin décrit en 1982 (199) les résistances qu'ont rencontrées au départ les Arabes en Haute-Égypte du fait de l'occupation et de l'organisation spatiale particulières de la région :

*« À l'extrême sud, Aswân est une marche frontière tenue par l'armée arabe dès le début de la conquête et cette frontière reste sensible pendant des siècles à la pression maintenue par les tribus Bedja et à l'intervention des principautés chrétiennes de Nubie. On comprend que les coptes, alliés naturels des Nubiens, y aient été moins facilement tolérés qu'ailleurs. De plus, de Qûs [Koush] à Aswân, s'échelonnent le long de la vallée les têtes de pistes qui, par Qusair et Aidâb, conduisent en Arabie ou ramènent pèlerins et commerçants arabes. On a montré que cette région bien spécifique est, au début de l'histoire arabe d'Égypte, davantage liée à Médine et à la Mekke [La Mecque] qu'à Fustât ».*

Peu à peu, l'axe nilotique sert de voie de pénétration des Arabes et de la religion musulmane vers le Sud. Devenu réservoir d'esclaves, des *razzâ* (sg. *razzîa*) sont organisées dans le *bilâd as-Sûdân*<sup>3</sup>. De nombreux Noirs, parallèlement à l'or et aux dromadaires, sont importés en Égypte jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. À propos des stratégies d'expansion de l'Égypte, « le contrôle des routes commerciales l'intéresse plus que les territoires » (Ayad, 2002). La diffusion de l'islam est moins rapide qu'en Afrique de l'ouest, les hauts-plateaux éthiopiens fonctionnant comme des « barrages » religieux (Grégoire, Schmitz, 2000 : 12) et la Nubie restant également majoritairement chrétienne jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle. C'est donc davantage par de lents mélanges (alliances commerciales et matrimoniales)

<sup>1</sup> Marcel Clerget (1934 : 99) décrit Babylone comme une véritable ville, comme « une des métropoles du Christianisme ardent de l'Égypte » avant l'arrivée des Arabes.

<sup>2</sup> Il semble que la fondation de ces villes-camps (Foustat, Assouan), peuplées initialement d'Arabes, ait participé au processus interactif d'« urbanisation-islamisation » de l'Égypte. Elles ont été des pôles de diffusion de l'islam dans leur arrière-pays (Mouton, 2003 : 115). Les oasis ou les zones rurales plus éloignées sont restées plus longtemps majoritairement chrétiennes.

<sup>3</sup> Littéralement, « pays des noirs ». Pour nommer cet empire colonial, l'Égypte repris l'expression ancienne des géographes arabes qui désignait tout ce qui s'étendait au sud du Sahara.

<sup>4</sup> L'âge d'or de ce commerce se situe plus particulièrement entre le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle. Notons que reste en vigueur jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, un pacte (baqt) établi entre les deux régions, assurant la préservation de l'autonomie de la Nubie ; en échange, étaient mis à disposition des Égyptiens un certain nombre de mines, d'hommes et de camélidés.

que par la force que les populations nubiennes et les Béja nomades de l'est du Soudan s'arabisent avant de s'islamiser (Holt, 1973). Si les sources manquent d'une manière générale sur l'histoire de la Nubie chrétienne et sur sa disparition, il est reconnu que les expéditions des armées musulmanes sous Saladin (XII<sup>e</sup>) puis sous les Mamelouks (1250 à 1517) s'avèrent plus menaçantes et remontent de plus en plus loin dans la vallée du Nil<sup>1</sup>. Le Royaume de Makouria, un des trois royaumes constitutifs de la Nubie finit par s'effondrer au XIV<sup>e</sup> siècle. Á Dongola, sa capitale, la cathédrale est remplacée par une mosquée. Le dernier royaume de Nubie, celui d'Alodia, est finalement intégré au Sultanat musulman Funj de Sennar, consécutivement à la dernière vague de migration d'Arabes nomades vers le Sud, en 1504 (Grandin, 1982).

Désormais passée sous domination ottomane (1517), l'Égypte et notamment le vice-roi Méhémet Ali<sup>2</sup> (1805-1849) considèrent définitivement le Soudan comme une terre de conquêtes, voire une extension, une annexe territoriale<sup>3</sup>. Des clans arabes installés de longue date dans la région nubienne vont limiter temporairement le déploiement au Sud des nouveaux dirigeants. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'autorité ottomane s'arrêtait pratiquement à Girga, situé à moins d'une centaine de kilomètres au sud d'Assiout (Martin, 1982 : 200). Suite à la capitulation du corps expéditionnaire français mené par Bonaparte et à l'assassinat du général Kléber (1800), les Britanniques s'imposent militairement et diplomatiquement et soutiennent Méhémet Ali dans ses démarches colonisatrices. Le Sultanat Funj, envahi par les Turco-Égyptiens, est finalement démantelé en 1821 et Khartoum est fondée en 1823, au confluent du Nil Blanc et du Nil Bleu (carte 5). Désireux de fonder un nouvel empire, indépendant de Constantinople et couvrant une grande partie de la vallée du Nil (allant même jusqu'aux pays de la Corne de l'Afrique, jusqu'à l'Ouganda et au Kenya), Méhémet Ali continue d'exploiter les ressources minières et l'ivoire du Soudan pour financer ses guerres. Non sans provoquer des soulèvements, il procède à de vastes *rezzû* ou *ghazw* (raids) jusque dans les Monts Nuba (Kordofan) dans le but notamment de recruter des esclaves militaires noirs<sup>4</sup> (carte 5).

<sup>1</sup> Á propos de la fragilisation des royaumes nubiens à cette époque, voir Khaldun (1978).

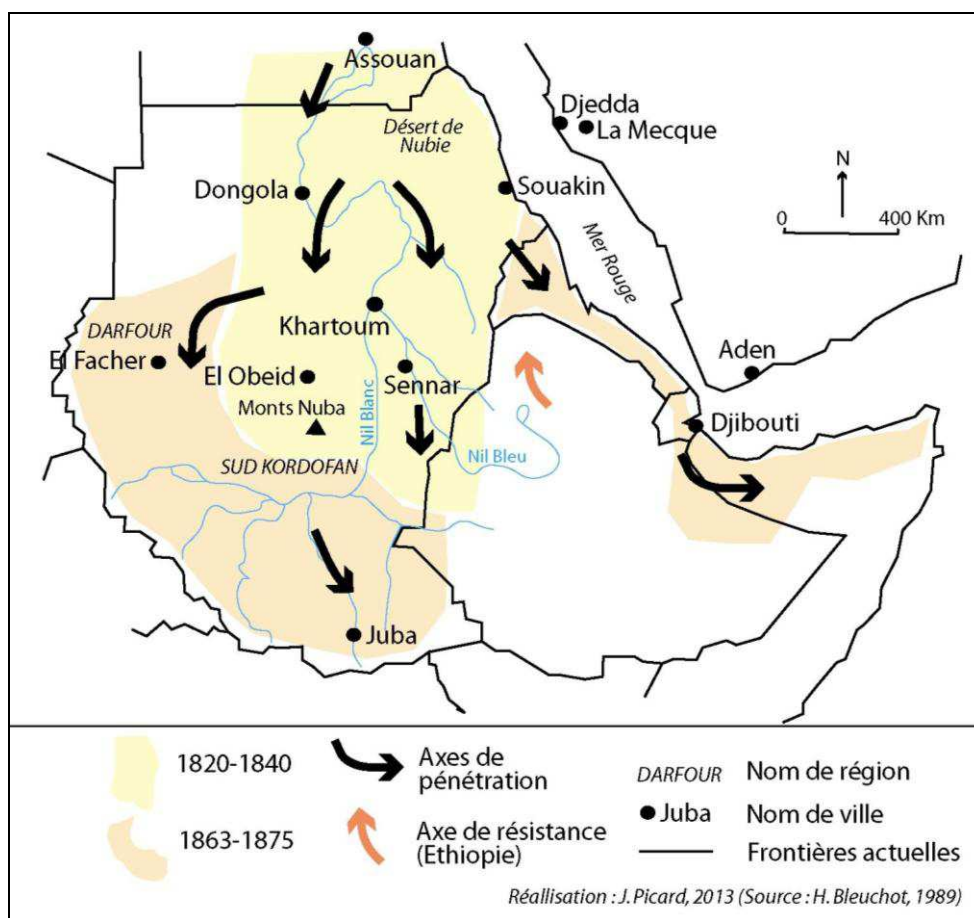
<sup>2</sup> « Mohamed Ali » est son nom arabisé. Ses fils et petit-fils (le khédive Ismail) ont directement participé aux conquêtes et à l'avancée du front vers le Soudan. Au sujet de ces conquêtes, voir Douin (1944).

<sup>3</sup> Le mot arabe utilisé par les historiens égyptiens du XIX<sup>e</sup> s. pour décrire l'occupation du Soudan est *fath* (« rattachement ») et non pas *ghazw* (« conquête »). Y compris à l'époque contemporaine, certains historiens ont continué à décrire l'occupation comme un processus unitaire, civilisateur, voire « naturel » (Prunier, 2009 : 210).

<sup>4</sup> La traite égyptienne au Soudan au XIX<sup>e</sup> siècle, aurait concerné 750 000 personnes (Pétre-Grenouilleau, 2010). Contrairement aux populations animistes, les musulmans soudanais, plus métissés, étaient considérés comme « arabes » pouvant servir d'auxiliaires au pouvoir égyptien (Prunier, 1989 : 382).



Carte 5. Expansions égyptiennes vers le Sud au XIX<sup>e</sup> siècle



Si les Soudanais mis en esclavage étaient affranchis s'ils se convertissaient à l'islam (Fabos, 2008), des missionnaires chrétiens anglophones commencent à se rendre parallèlement dans les régions du Sud-Soudan. À Assiout, au Caire et à Tanta se situent à l'époque les plus grands marchés aux esclaves d'Égypte, desservis par différentes routes méridiennes<sup>1</sup>. L'administration militaire étrangère turco-égyptienne est progressivement chargée de collecter l'impôt au Soudan, alors divisé en provinces, selon un modèle autoritaire centralisateur (époque de la Turkiyya : 1821-1882) ; ainsi, les brassages culturels et les échanges s'intensifient. Nicole Grandin (1982 : 61-62) précise : « *[a]u sud de Khartoum, [...] la présence de l'administration égyptienne facilitait les échanges en garantissant une certaine sécurité, tandis que le Nil Bleu était devenu une artère commerciale importante pour la gomme arabique, le sésame et le mil produits dans le Gezira [sud-est de Khartoum]* ». Plus au nord,

<sup>1</sup> Hervé Bleuchot (1989) écrit : « *sur la route de l'ouest, les malheureux étaient raflés dans le désert Dar Fertit par les Darfouriens, puis conduits à Assouan par le désert (darb al-Arba'in) ; une autre route partait des Monts Noubas, des pays dinka ou shillouk et des abords de l'Éthiopie, passait par le Sennar et remontait le long du Nil jusqu'en Égypte ; le Sennar servait de point de départ à une troisième voie qui aboutissait aux ports de la mer Rouge, où on embarquait les esclaves vers Port-Saïd ou Jedda* ».

l'administration turco-égyptienne trouve des collaborateurs et auxiliaires parmi la population soudanaise « arabe » (collecteurs d'impôts, soldats, petits bureaucrates) et notamment parmi les commerçants (Fabos, 2008). Les mariages entre « Égyptiens » et « Soudanais » sont si courants qu'un terme est inventé pour désigner leurs descendants : *muwalladīn* (nés d'un père arabe et d'une femme étrangère) (Sharkey, 2003 in Fabos, 2008).

Néanmoins l'unification territoriale de cette immense et complexe région-mosaïque<sup>1</sup> est délicate et les régions périphériques et difficiles d'accès du Sud-Soudan et du Darfour ne sont que tardivement intégrées au reste du territoire (Grandin, 1982)<sup>2</sup>. Plus tard, suite à la signature de la Convention concernant l'abolition de l'esclavage par le khédive Ismaïl (1877), les flux massifs et organisés de Soudanais vers le Nord finissent par s'amenuiser, non sans tensions entre les autorités et les trafiquants arabes d'esclaves. « *L'interdiction de vendre des esclaves, rendant les caravanes non rentables, aboutit à la ruine de l'ensemble du commerce* » (Prunier, 1989 : 383) et provoque la croissance du sentiment de rancœur de la population soudanaise musulmane à l'égard du colonisateur égyptien. Ainsi, alors que la révolte menée au Caire par Ahmed Orabi contre les khédives ottomans échoue, le mouvement nationaliste islamique qui se développe dans les années 1880 au Soudan autour de Muhammad Ahmad Abdallah – dit « le Mahdi » (« le bien guidé ») – débouche sur une nouvelle prise du pouvoir en 1882 et chasse les occupants égyptiens. Le Mahdi entend dépasser les clivages tribaux et unifier la population en communauté musulmane autonome. Il fonde les bases d'une nouvelle capitale, Omdourman, sur la rive opposée à Khartoum. Ses partisans font échouer en 1885 l'expédition anglaise menée par le général Gordon Pacha pour reprendre Khartoum et les garnisons égyptiennes au Soudan. Avant la reprise de la mainmise sur le pays par les Anglo-égyptiens et le général Kitchener (1898), ce sont une nouvelle fois, davantage les peuples issus de régions urbanisées, de l'Ouest et du Nord qui se rallient à la cause du Mahdi, tandis que les populations du Sud restent en marge de ces mobilisations politiques et nationalistes.

---

<sup>1</sup> Le Soudan regroupe encore aujourd'hui environ 570 tribus, réparties en 56 groupes ethniques, parlant plus d'une centaine de langues (Gore, 1993 ; Miller, 1989 in Lavergne).

<sup>2</sup> Les populations dites « négro-africaines » du Sud ont également été protégées par la zone marécageuse du *sudd* (barrière en arabe).

L'Égypte et le Soudan (dit « sous condominium anglo-égyptien ») passent respectivement en 1882 et 1898-99 sous la domination monopolistique des Britanniques, soucieux de préserver l'axe nilotique des autres colons européens (français à l'Ouest et belges au Sud)<sup>1</sup>. En matière de déplacements de population, tandis qu'en Afrique centrale et de l'Ouest, les colons français, suite à la Conférence de Berlin, procèdent à d'importantes réquisitions de main-d'œuvre afin d'organiser l'avancée de fronts pionniers agricoles, la colonisation britannique en Afrique de l'Est mobilise dans une moindre mesure des travailleurs agricoles et des ouvriers. À plus grande échelle et sans être directement liés à d'importants mouvements de population, les interactions et métissages entre Égyptiens et Soudanais se poursuivent tout en s'intensifiant (stratégies commerciales et politiques d'intermariages ; mariages entre habitants de villages nubiens, mariages entre coptes soudanais et égyptiens<sup>2</sup>). Dans les faubourgs du Caire, des esclaves soudanais(es) affranchi(e)s ou des esclaves-soldats s'installent plus durablement, se marient et participent également au métissage de la population égyptienne ; leurs descendants obtiendront après l'indépendance la nationalité égyptienne (Fabos, 2008).

Malgré leur volonté, plusieurs facteurs vont empêcher les Britanniques d'exploiter l'intégralité du territoire soudanais et limiter de ce fait les mobilités de longue distance dans la région nilotique. En effet, contrairement au développement précoce des réseaux ferrés (de Wadi Halfa jusqu'à El Obeid) et de télégraphe, le réseau routier est négligé. Au Nord, où davantage de moyens sont investis, ont lieu d'importantes migrations internes de commerçants et de travailleurs, notamment en direction des grands chantiers de construction à Khartoum et vers la région de la Gezira (culture intensive irriguée du coton). Mais la remise en cause des pratiques esclavagistes, la disparition de la demande des marchés égyptien et ottoman ainsi que les difficultés à contrôler le Sud et ses habitants entraînent une pénurie de main-d'œuvre et un affaiblissement global de l'économie soudanaise (Bleuchot, 1989). Pour y remédier, « *[o]n encouragea l'immigration. On ferma les yeux sur l'esclavage interne, tant que les intéressés ne se plaignaient pas, et, de fait, un petit*

---

<sup>1</sup> S'il ne concerne pas directement les mouvements transsahariens de population, l'ouverture du canal de Suez par les Français (inauguré en 1869) transforme radicalement les circulations commerciales vers l'Arabie et l'Asie et accentue les tensions avec les Britanniques. Par ailleurs, il est important de distinguer la colonisation française de l'Afrique de celle des Britanniques. Celle-ci a davantage été, au Soudan notamment, « *une colonisation de militaires ou des civils formés par des militaires, ce qui a engendré un puissant esprit de corps, qui dure encore* » (Bleuchot, 1989 : 223), ainsi qu'un processus de décolonisation plutôt souple. L'image gardée des Anglais a plutôt été celle de « colonisateurs-arbitres ». Voir aussi Daly (1986 et 1991).

<sup>2</sup> Les coptes soudanais sont les descendants de coptes égyptiens installés au Soudan.

*trafic continua le long de la frontière éthiopienne* » (Bleuchot, 1989 d'après Mohammed Omar Beshir, 1968).

Le revers de la « médaille colonisatrice » est souligné par Marc Lavergne (1999) qui estime qu'au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, les migrations forcées sud-soudanaises sont devenues une pratique courante, une stratégie de survie<sup>1</sup>, conditionnant les recompositions identitaires de certaines de ces populations. Malgré la *pax britannica* (fin des années 1920), les révoltes et les troubles intertribaux et d'esprit mahdiste persistent. La population est contrainte à une économie de subsistance et, pour accentuer l'emprise sur le sud, les colons n'hésitent pas à s'en prendre aux tribus nilotiques jugées les plus résistantes et considérées comme primitives (Azande, Dinka, Nuer, Nouba) ni à bombarder leurs troupeaux (Bleuchot, 1989 ; Lavergne, 1999). Le Soudan devient en parallèle le lieu-refuge de nombreux migrants forcés venus du Nord-Nigeria occupé, du Tchad colonisé par la France ou du Sud de l'actuelle Éthiopie, en proie aux conquêtes de Ménélik II. Les mouvements de populations, volontaires ou contraints, sont donc nombreux au Nord comme au Sud-Soudan mais l'échelle à laquelle ils se réalisent est plus restreinte et la tentative d'unification du corridor nilotique entamée sous Méhémet Ali s'avère de plus en plus vaine.

### *Indépendantisation et essoufflement des circulations migratoires*

Les Britanniques ayant procédé au Soudan à une colonisation duale (Choplin, 2006), l'opposition et les dissensions déjà existantes entre le Nord et le Sud du pays mais également entre le Soudan et l'Égypte<sup>2</sup> ne font que croître. Cela limitera temporairement les migrations méridiennes de population dans la région. Si Lord Cromer puis le général Kitchener s'appuient sur les élites et chefferies traditionnelles arabes et s'engagent à ce que les lieux de culte et la religion musulmane soient respectés au Nord-Soudan, les missions chrétiennes sont autorisées au Sud et l'éducation s'y fait systématiquement en anglais à partir de 1918. Enclavé et ayant longtemps résisté aux invasions successives, le Darfour (littéralement « maison » ou « territoire des Four ») n'est intégré au Soudan britannique qu'en 1916. Alors que la première Guerre Mondiale éclate et que s'achève le démembrement de l'Empire ottoman, un régime officiel de protectorat est imposé à

---

<sup>1</sup> En 1902, à l'inauguration du premier barrage d'Assouan construit par les Anglais, de nombreux Nubiens avaient également dû être délogés.

<sup>2</sup> La délimitation de la frontière de 1899 et l'administration du triangle transfrontalier d'Halayeb, au bord de la Mer Rouge, sont encore à l'origine de tensions entre les deux pays.

l'Égypte par le Royaume-Uni (Sultanat d'Égypte)<sup>1</sup>. Mais les troubles et les mouvements nationalistes s'exacerbent autour notamment du parti Wafd et de Saad Zaghloul. Sous la pression populaire, les Britanniques acceptent de mettre fin au protectorat en 1922 mais conservent le contrôle du Ministère de la défense et des affaires étrangères du nouveau « Royaume d'Égypte et du Soudan », dirigé par Fouad I<sup>er</sup>. Ses descendants directs, Farouk I<sup>er</sup> et Fouad II règneront jusqu'en 1953, date à laquelle la République d'Égypte sera finalement proclamée. L'idée d'une identité nationale davantage marquée par l'arabité, est introduite en Égypte.

Côté soudanais, les blocages et les tensions internes s'aggravent. Conscients des risques de diffusion des mouvements indépendantistes, les Britanniques s'accordent pour faire en sorte que l'avenir du Soudan soit bien distinct de celui de l'Égypte. Le recrutement de Soudanais dans l'armée et l'administration pour remplacer les Égyptiens s'accélère. Sous prétexte de vouloir « protéger » les populations animistes et chrétiennes du Sud, les Britanniques prennent d'importantes mesures de restriction concernant le droit de commercer entre le Nord et le Sud et la liberté de circuler des Sud-Soudanais (*Passport and Permit Ordinance* et *Close Districts Order* de 1922 ; *Permits to Trade Order* de 1925). Ils isolent de ce fait une région déjà largement en mal de développement et fragilisée (Delmet, 1993). Au nord, les mouvements nationalistes se structurent et le sentiment anti-colonialiste se propage. Suite à l'assassinat au Caire en 1924 du gouverneur britannique du Soudan, Sir Lee Stack, une révolution éclate, entraînant la mise en place par les Britanniques d'une administration décentralisée (*Indirect rule*) (1924-1942)<sup>2</sup>.

Continuellement marqué par des destins croisés, le Soudan accède à l'indépendance en 1956, suite à la Révolution nassérienne et à la signature en 1954 d'un accord entre les gouverneurs égyptiens et britanniques ; un référendum est soumis aux Soudanais afin qu'ils se prononcent en faveur d'un rattachement à l'Égypte ou en faveur de l'indépendance nationale. Les nouveaux dirigeants égyptiens se doutaient qu'en abandonnant leur souveraineté sur le Soudan, les Britanniques les imiteraient mais ils espéraient surtout que les accords de coopération (sur le partage des eaux du Nil et sur l'éventuel accès à des terres agricoles) avec le Soudan deviendraient plus aisés. Par ailleurs, le processus d'indépendantisation n'empêche pas l'éclatement de la première guerre civile soudanaise en 1955, entre le Nord favorable à l'unité nationale et le Sud s'y

---

<sup>1</sup> Dans le cadre des accords franco-britanniques de Sykes-Picot (1916).

<sup>2</sup> Il s'agissait d'accompagner la « déségyptianisation » de la région, tout en tentant de limiter la diffusion de l'islam au Sud. Cette révolution ne fut pas une réelle surprise pour les Britanniques qui avaient en réalité déjà entamé leur politique de décentralisation.

opposant. La langue arabe et la religion musulmane sont progressivement imposées ; au sud, les écoles chrétiennes sont fermées et les missionnaires catholiques et protestants sont expulsés<sup>1</sup>.

Les relations « hydropolitiques » se tendent et participent à la scission de l'ensemble soudano-égyptien. L'Égypte finit de se détourner symboliquement de son hinterland méridional et du reste de l'Afrique subsaharienne. Un premier accord sur les eaux du Nil conclu en 1929 avait déjà largement été favorable aux Égyptiens mais l'imposante construction dans les années 1960 du Haut barrage d'Assouan, à l'initiative du président Gamal Abdel Nasser, est à la mesure de la déception de l'Égypte et marque la fin de sa volonté de contrôle et de ses ambitieux projets de stockage, situés initialement bien plus en amont du fleuve<sup>2</sup>. Fragilisée par la première guerre israélo-arabe (1948) et par l'indépendance de son voisin soudanais, l'Égypte fait le choix du repli et de la sécurité en réalisant le Haut barrage et en évitant ainsi toute éventuelle pression hydropolitique. La vision unitaire de la vallée du Nil devient obsolète et les nouveaux espaces nationaux, malgré leur hétérogénéité historique et culturelle, exigent de recréer de l'homogénéité politique et identitaire. Impliqué en outre dans le conflit de la Guerre froide<sup>3</sup>, le Président Nasser mise sur l'autonomie, la modernité, la puissance, le gigantisme de son pays et tente d'affirmer son rôle de leader régional sur la scène internationale.

Cependant, s'il y a renforcement de la frontière égypto-soudanaise au sens de frontière étatique moderne et si les mouvements de population entre les deux pays s'essoufflent considérablement, cela n'empêche pas des dynamiques et des systèmes de relations transfrontaliers de se (re)structurer. Face à l'accroissement rapide de sa population (près de 19 millions d'Égyptiens en 1947 et près de 26 millions en 1960, soit un accroissement annuel moyen de 2,42 %), l'Égypte continue d'exercer une certaine vigilance quant au contrôle des eaux du Nil, mais d'autres liens politiques et diplomatiques discrets perdurent, notamment avec le Soudan du Nord. Par exemple, la

---

<sup>1</sup> La première guerre civile (1955-1972) aurait fait 800 000 morts et provoqué un million de déplacés internes.

<sup>2</sup> En quelques heures, entre 70 000 et 100 000 habitants de la Basse-Nubie entre Wadi Halfa et Assouan, ont dû abandonner leurs terres et leurs habitations. La plupart a été relogée à Assouan, à New Kom Ombo en aval et une partie a émigré au Caire, à Alexandrie ou au Soudan, voire vers les pays du Golfe. Des familles nubiennes comptant des membres de nationalité soudanaise et égyptienne ont été dispersées de part et d'autre de la zone frontalière. Les grands monuments pharaoniques ont été sauvés des eaux et déplacés par des programmes de l'UNESCO. Le gouvernement égyptien a conduit une politique d'urbanisation et de relogement des populations déplacées mais celle-ci n'a pas été suffisante et a alimenté l'urbanisation spontanée dans les environs d'Assouan.

<sup>3</sup> Lorsque les États-Unis apprennent que l'Égypte s'est adressée au marché soviétique afin de se fournir en armes et de combattre contre Israël, ils menacent Nasser de ne plus participer au financement du Haut barrage. Ces tensions aboutirent entre autre en 1956 à la nationalisation du canal et à la crise de Suez.

création à Khartoum en 1953 par le futur premier ministre soudanais, Ismail Al Azhari, du Parti Unioniste National (*National Unionist Party*) (qui deviendra l'actuel *Democratic Unionist Party*), favorable à une vision unitaire avec l'Égypte, témoigne d'intérêts politiques communs. Des liens forts ont aussi uni dans les années 1960 des partisans du mouvement nationaliste arabe des deux pays. Nombreux sont d'ailleurs les Soudanais ayant tissé à cette époque des liens avec des membres égyptiens de classes politiques et économiques privilégiées et qui se sont mariés par la suite avec des femmes égyptiennes (Fabos, 2008 : 30). Le recensement de 1960 fait état de 18 580 Soudanais en Égypte.

Cette lecture diachronique des relations entre l'Égypte et le Soudan permet de saisir l'ambiguïté et l'intensité de leurs liens économiques, sociaux, culturels, politiques et diplomatiques. Elle permet de comprendre la manière dont l'Égypte a longtemps perçu son arrière-pays saharien et subsaharien. L'image de l'Africain noir assimilée à celle de l'esclave ou du subordonné ressurgit encore aujourd'hui dans les représentations collectives égyptiennes. Enfin, l'histoire ancienne et contemporaine (jusqu'aux indépendances) des mobilités et des échanges au sein du corridor nilotique explique la présence ponctuelle de Soudanais du Nord et du Sud en Égypte et leur lent métissage avec les populations nubiennes égyptiennes ou cairotes. Le rythme des échanges a ensuite été ralenti pendant plus d'une vingtaine d'années. Ce n'est qu'après cette période, dans les années 1980, que des circulations sud-nord, plus urgentes et plus massives, ont été réactivées.

## ***1.2. Origines et nombre restreints des réfugiés jusqu'à la fin des années 1990***

### *Présences somaliennes et soudanaises*

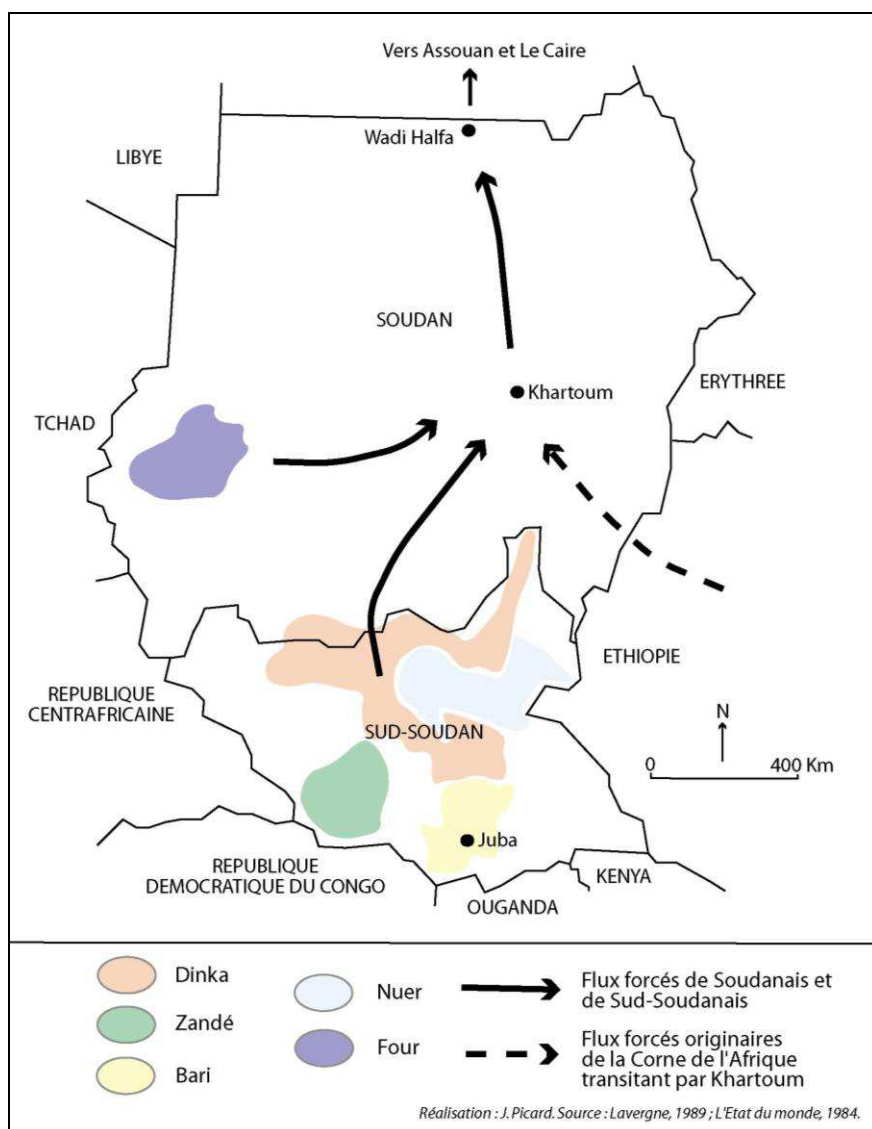
La présence africaine en Égypte était jusqu'alors constituée de Soudanais (musulmans arabophones en majorité) anciennement installés qui s'étaient progressivement « métissés » à la population locale. Les migrants forcés d'Afrique de l'Est sont ensuite venus gonfler cette présence. Ils sont majoritairement Somaliens et Soudanais, et reconnus sur la base du *prima facie* (reconnaissance collective et non au cas par cas). Les Somaliens, musulmans, tirent parti de l'efficacité des réseaux sociaux de la diaspora ; ils bénéficient de transferts de fonds effectués par des membres de leur famille, installés dans les pays occidentaux ou les pays du Golfe. Concernant les Soudanais, il s'agit dès 1983 d'individus opposés à la politique d'islamisation, d'épouses

de dirigeants militaires, d'intellectuels, de fonctionnaires, de membres de syndicats ou de leaders politiques d'opposition. Les Soudanais du Sud deviennent progressivement majoritaires : ils sont originaires du Sud Kordofan et du Sud des régions du Nil Bleu ; ils appartiennent au groupe ethnolinguistique nilotique dinka et dans une moindre mesure, au groupe bari et aux groupes soudanais zande, nuba (ouest) ou fur (ouest) (carte 6). La majorité sont effectivement des migrants « forcés », par la guerre civile, les conflits armés, la dictature, les persécutions, voire le manque de perspectives futures dans leur pays respectif.

Après avoir transité temporairement par Khartoum (par la ville elle-même ou par des camps de réfugiés environnants), la plupart sont arrivés par le train et le bateau. Un premier train circule en effet entre Khartoum et Wadi Halfa au nord du Soudan, où se situe l'embarcadère pour traverser le lac Nasser (carte 6). Il existe deux départs par semaine et le voyage en bateau dure trois jours. Arrivés au Grand Barrage, à quelques kilomètres au Sud d'Assouan, les voyageurs peuvent directement prendre un nouveau train (la gare se situe à la sortie de l'embarcadère côté égyptien), un microbus ou un taxi pour atteindre la ville d'Assouan ou du Caire.



**Carte 6. Les flux forcés vers l'Égypte dans les années 1980 : principales origines géographiques et ethnolinguistiques**



Soutenus financièrement par des membres de leur famille déjà exilés en Égypte ou en Occident, ils sont de plus en plus nombreux à quitter le pays également pour des raisons économiques. La migration soudanaise se féminise, avec l'arrivée de mères de famille originaires du Sud demandant l'asile et investissant relativement rapidement le marché du travail domestique (contrairement aux femmes soudanaises arabo-musulmanes anciennement installées) (Fabos, 2008 : 33). Quelques années plus tard, arrivent des travailleurs expatriés dans les pays du Golfe, expulsés à la suite de la décision affichée du gouvernement soudanais de soutenir l'invasion irakienne du Koweït (1990) (Fabos, 2008 : 32).

À partir des annuaires statistiques publiés par le HCR, nous pouvons suivre l'évolution précise des flux de migrants forcés vers l'Égypte ainsi que leurs origines géographiques (par pays) depuis 1992-93. Nous pouvons également y déceler les tendances de l'évolution de la politique du HCR en termes de statuts accordés (la manière dont ils sont accordés, c'est-à-dire de moins en moins collectivement), de dossiers de demandeurs d'asile laissés en attente, de cas rejetés, de réinstallations autorisées à l'étranger et de rapatriements volontaires. Les techniques et les détails du comptage deviennent plus précis avec le temps<sup>1</sup>. Jusqu'au début des années 2000, les points de départ des migrants restent peu diversifiés ; le nombre de ces migrants, s'il connaît une évolution progressive, augmente lentement. En effet, on dénombrait par exemple un peu moins de 7 000 réfugiés statutaires en Égypte à la fin de l'année 1993 (plus de 90 % de Somaliens)... tout comme à la fin de l'année 2000 (40 % de Somaliens, 40 % de Soudanais).

À partir de 1996, ces données ne reflètent pas la réalité de l'ensemble des flux migratoires qui atteignent l'Égypte, voire en repartent. En effet, les comptes ne font pas état du nombre de demandes d'asile rejetées (en majorité soudanaises) et de dossiers clos par le HCR (environ 2 000 cas par an entre 1996 et 1999<sup>2</sup>). Ils ne font pas non plus état du nombre de départs coordonnés par le HCR à partir de l'Égypte vers le pays d'origine des réfugiés (rapatriements volontaires)<sup>3</sup> ou vers un pays tiers (réinstallation). Les réinstallations ne dépassent pas les 250 cas annuels jusqu'en 1997 mais connaissent une très forte augmentation à partir de 1998 (1 360 cas en 1998 ; 2 500 en 1999 ; 3 000 en 2000), le HCR et les pays occidentaux d'accueil étant encore largement ouverts à ces démarches. La fin des années 1990 marque aussi le début de la complexification du traitement des demandes par le HCR, avec le comptage (et la hausse) des dépôts de demandes d'asile et le signalement désormais du nombre de dossiers dits « en attente » à la fin de chaque année. Ils passent de moins d'une cinquantaine de cas en 1997 à 2 200 cas en 1998 (en majorité soudanais). Les deux années suivantes, leur nombre fait plus que doubler, pour atteindre 4 600 demandeurs d'asile en 1999, puis près de 11 000 en 2000 (dont 80 % de Soudanais). Le nombre de réfugiés statutaires soudanais dépasse

---

<sup>1</sup> La grille des données chiffrées n'est donc pas exactement la même selon l'année de publication des rapports ce qui rend la comparaison annuelle délicate.

<sup>2</sup> Lorsque ces personnes, dont les dossiers ont été rejetés ou clos, décident de rester en Égypte, elles ne peuvent accéder aux services d'assistance fournis par les partenaires du HCR ; leur statut juridique devient incertain, notamment pour les Soudanais, que le Traité *Wādi al-nīl* ne protège plus après 1995 (chapitre 2).

<sup>3</sup> On dénombre à la fin de l'année 1995, 431 retours volontaires, dont 188 Soudanais, 145 Somaliens et 98 Yéménites mais les précisions restent inexistantes pour les années suivantes, probablement du fait des faibles effectifs concernés.

d'ailleurs définitivement les Somaliens après 1999. Cette augmentation des dossiers en attente témoigne des difficultés croissantes que rencontre le HCR à traiter l'ensemble des demandes d'asile et, probablement, des pressions subies de plus en plus par celui-ci de la part des pays de réinstallation, voire du gouvernement égyptien. Les données précisent d'autre part depuis peu que l'ensemble des réfugiés enregistrés auprès du HCR en Égypte vit en zone urbaine, à 98 % au Caire et 2 % à Alexandrie (2000).

### ***1.3. De « l'appel d'air » à l'impasse migratoire***

#### *Un programme de réinstallation attractif*

À partir de 1998-1999, les origines des migrants commencent à se diversifier, avec l'élargissement géographique des zones de départ au Sierra Leone, au Liberia, au Rwanda, au Burundi, à la RDC, à la République du Congo, zones sombrement célèbres pour les coups d'État et les conflits meurtriers qui s'y sont déroulés durant les années 1990, mais aussi à l'Irak (guerres de 1990-1991 puis de 2003) et à l'Afghanistan (guerre civile de 1992-1996 puis guerre de 2001). Il s'agit de demandeurs d'asile ou de réfugiés pour qui l'Égypte est le premier pays d'asile ; ceux-ci ne représentent alors que quelques centaines de personnes au total<sup>1</sup>.

Evolution remarquable : entre 1999 et 2004, le nombre de réfugiés réinstallés à l'étranger depuis l'Égypte a atteint le record de près de 17 000 personnes, ce qui a participé à la réputation du bureau cairote du HCR, décrit comme le plus important centre de réinstallation au monde<sup>2</sup>. Là encore, les Soudanais sont les plus nombreux à avoir bénéficié de ces procédures. Pour Ashraf Azer, adjoint aux services communautaires du HCR au Caire :

*« L'Égypte a eu un programme de réinstallation de taille. [...]. Il y a la mémoire de cela chez les réfugiés. [...] Selon eux, après un certain nombre d'années, ils pensent avoir le droit à la réinstallation mais la réinstallation est fonction d'autres critères »<sup>3</sup>.*

---

<sup>1</sup> Ce n'est qu'en 2006-2007 que le nombre de demandeurs d'asile et de réfugiés irakiens a considérablement augmenté en Égypte, atteignant plus de 7 000 personnes en 2012.

<sup>2</sup> Comme le confirment nos observations ainsi que plusieurs mémoires de recherche du département des FMRS de l'Université américaine, la plupart des Africains, notamment soudanais, connaissent le HCR avant d'arriver en Égypte.

<sup>3</sup> Entretien du 7 juillet 2010, café du centre-ville du Caire.

Par effet d'appel d'air, de nombreux migrants, soudanais en majorité mais aussi somaliens, éthiopiens, de plus en plus érythréens et plus modestement, rwandais, burundais, congolais et ivoiriens, ont déposé des demandes d'asile au début des années 2000<sup>1</sup>. Les mesures favorables aux Soudanais prises juste avant 2004 ont provoqué la circulation de récits standardisés, construits de toutes pièces, au sein de la communauté des migrants forcés ainsi qu'un « jeu » des identités nationales, voire le trafic de faux papiers afin d'augmenter leurs chances d'obtenir une protection. Qu'ils aient ou non ensuite obtenu le statut de réfugié, l'espoir, parfois inavoué, de n'être qu'en transit et de pouvoir un jour bénéficier des procédures de réinstallation est palpable chez un grand nombre de migrants :

*« J'ai obtenu le statut de réfugié mais je ne reçois pas d'aide du HCR ni d'aucune organisation. [...] Personne ne vient au Caire pour vivre ici ! Les enfants ne vont pas à l'école... On reçoit un peu d'aide de la famille à l'extérieur mais on espère surtout être réinstallé. L'objectif n'est pas de vivre ici, c'est un pays de transit » (Yared, Érythréen, arrivé en 2006<sup>2</sup>).*

*« J'ai transité à partir du Congo par l'Angola et l'Afrique du Sud [...]. En Angola, je savais que je pouvais obtenir des papiers. J'ai actuellement un passeport angolais. Mais le pays était en guerre [...]. J'ai choisi l'Égypte car c'est un lieu où viennent les réfugiés de toute l'Afrique, c'est bien connu. Je m'étais aussi renseigné par Internet. J'ai tenté ma chance ici car j'ai pensé que ce serait un bon moyen pour partir dans un pays de réinstallation avec le statut de réfugié » (Claude, Congolais de RDC voyageant avec un passeport angolais, arrivé en 2003 et ayant obtenu le statut de réfugié en 2004<sup>3</sup>).*

2004 marque un véritable tournant dans la politique de reconnaissance du HCR, suite à la signature du traité de libre circulation (entre Égypte et Soudan) des « Quatre libertés » et à la suspension de la détermination du statut de réfugié pour les Soudanais (partie 2.2.). De 2004 à aujourd'hui, on assiste à une augmentation progressive des

---

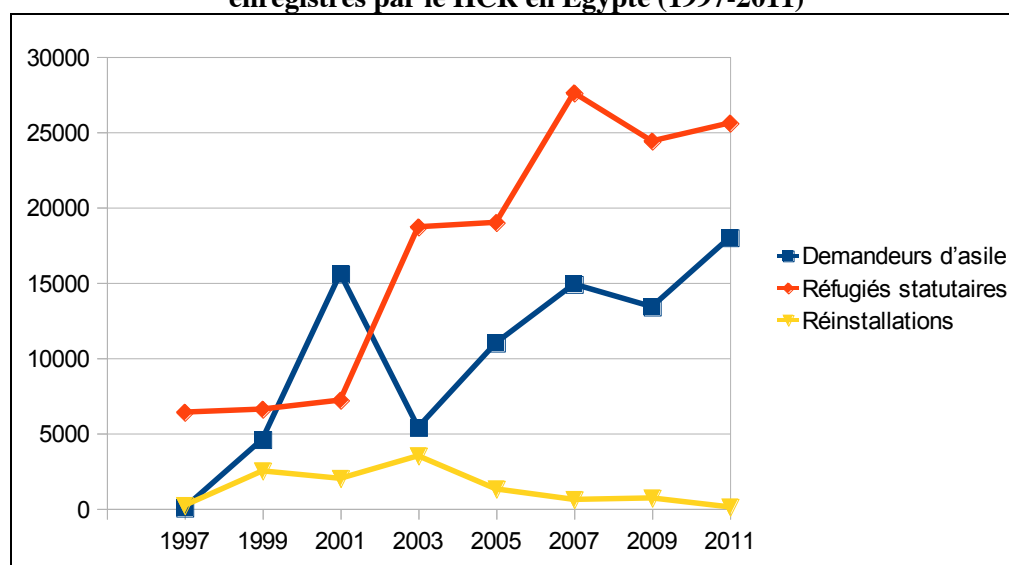
<sup>1</sup> Pour un autre ordre d'idée : dans l'étude de Katarzyna Grabska (2005) portant sur un échantillon représentatif de 269 Soudanais (aux statuts variés), plus de 60 % des personnes interrogées étaient arrivés en Égypte entre 1999 et 2001. À propos des migrants de la Corne de l'Afrique, ils sont souvent eux-mêmes passés par Khartoum et ont rejoint l'Égypte par voie terrestre (camions, voitures, trains), parfois à l'aide de passeurs. Enfin, au sujet des Somaliens, nous avons entendu dire que le bureau du HCR à Kaboul était devenu après 2001 moins réputé et moins « efficace » en termes de réinstallations, et qu'ils avaient été nombreux à se « rabattre » sur l'opportunité du bureau du Caire.

<sup>2</sup> Entretien du 2 juillet 2010, Église d'Isa'af, centre-ville du Caire.

<sup>3</sup> Entretien du 8 mars 2005, à son domicile, Hadayek el Maadi, Le Caire. Claude est à ce jour reparti en Angola.

dépôts de demandes d'asile<sup>1</sup>, plus rapide que le nombre de statuts accordés ainsi qu'une baisse radicale des décisions de réinstallations, quelle que soit la nationalité ou l'origine des réfugiés (graphique 1). « *Si vous continuez la réinstallation, personne ne rentrera au Sud-Soudan ! Il faut avoir une réinstallation mesurée, sinon, ça devient ingérable. Nous réinstallons 1 000 personnes par an. Les 4 000 [par an], c'était une machine à production, c'était exagéré. Les Irakiens qui sont ici veulent avoir le même traitement : pourquoi vous avez fait ça pour les Sud Soudanais ? Pourquoi vous ne le faites pas pour nous ? Pourquoi il y a beaucoup d'Irakiens qui sont réinstallés à partir de la Syrie ? Et ainsi de suite...* » explique Mohamed Dairy, représentant régional du HCR<sup>2</sup>. Comme de nombreux Soudanais et Irakiens chrétiens ont été réinstallés avant 2004, le représentant régional prétend même avoir été « *accusé de vouloir vider la région de ses chrétiens* ». Ce qui reflète les suspicions quant à des enjeux religieux qui seraient liés aux programmes de réinstallation du HCR.

**Graphique 1. Nombre total de demandeurs d'asile, de réfugiés statutaires et de réinstallations enregistrés par le HCR en Égypte (1997-2011)**



Sources : Annuaire statistique du HCR (1997-2011), bulletin d'informations du mois de septembre 2011 ; résultats arrondis à la centaine près. Les réfugiés palestiniens sont exclus de ces statistiques.

Cette politique de reconnaissance de plus en plus stricte et le durcissement général des politiques migratoires régionales et mondiales participent à la construction d'une « impasse migratoire » en Égypte ainsi qu'à la « production » de migrants sans statut juridique identifiable, c'est-à-dire à la production interne d'« illégaux » aux yeux

<sup>1</sup> Paradoxalement, le HCR continue de comptabiliser les demandes d'asile soudanaises (darfouris notamment) et de faire apparaître ces chiffres dans ses rapports. Cela démontre la non effectivité du traité des Quatre Libertés et les dysfonctionnements liés à sa mise en application.

<sup>2</sup> Entretien du 5 juillet 2010, bureaux du HCR, 6 Octobre, Le Caire.

des institutions, des autorités et de l'opinion publique. L'Égypte est entrée dans une période de « post-transit » (Choplin, 2010). Les flux migratoires transsahariens ont pourtant connu un décalage temporel et ce tournant politique n'a pas stoppé du jour au lendemain les flux d'arrivées de migrants. De nombreux migrants ont immigré avec l'espoir d'être, comme les rumeurs ou comme certains de leurs proches le prouvaient, réinstallés au Canada, aux États-Unis ou en Australie. Ces « immobiles involontaires » (Carling, 2001) vivent aujourd'hui au Caire sans papiers<sup>1</sup> ou avec une carte jaune de demandeur d'asile (chapitre 2) ne leur offrant qu'une autorisation temporaire de séjour, souvent dépassée.

Par conséquent, entre 2006 et septembre 2011, près de 4 500 Soudanais statutaires ont préféré opter pour un rapatriement volontaire<sup>2</sup>. Plus de 3 600 dossiers de demandes d'asile enregistrés, principalement par des Soudanais (et quelques migrants de la Corne de l'Afrique) ont été définitivement fermés entre 2007 et 2009 (ce détail n'est pas précisé au sein des annuaires statistiques du HCR pour les années antérieures à 2007) et 23 Soudanais statutaires ont connu l'application des « clauses de cessation » par le HCR et ont perdu leur statut de réfugié en 2008 et 2009 (notification qui n'est pas précisée pour les années précédentes). Au total aujourd'hui, le nombre de dossiers soudanais définitivement fermés s'élève entre 12 000 et 15 000<sup>3</sup>. Quelques centaines de Soudanais ont par ailleurs décidé de clore eux-mêmes leur dossier ces dernières années et de retourner dans leur pays d'origine. Enfin, apparaissent dans les rapports mensuels de l'ONU depuis 2011, les chiffres des réfugiés et demandeurs d'asile détenus en prison (31 Soudanais, 8 Érythréens, 4 Éthiopiens, 5 Somaliens, et 2 Congolais comptabilisés entre janvier et septembre 2011<sup>4</sup>).

### *Le tournant des événements de la place Mustafa Mahmoud*

Ce revirement politique du HCR n'est pas resté sans conséquences ni sans réactions de la part des communautés réfugiées, jusqu'alors peu visibles sur la scène politico-médiatique cairote. Dès septembre 2004, quelques centaines de Soudanais<sup>5</sup>,

---

<sup>1</sup> Les migrants dont les demandes d'asile ont été rejetées et vivant en situation irrégulière en Égypte sont estimés à environ 20 000 personnes dans l'article de presse : « Radical refugees », *Al-Ahram* n°769, novembre 2005. Les chiffres concernant les dossiers refusés entre 2001 et 2006 ne sont pas communiqués dans les annuaires statistiques du HCR mais on sait qu'ils s'élevaient déjà à plus de 5 000 pour l'année 2000.

<sup>2</sup> Plus de 1 200 Irakiens statutaires ont également fait ce choix en 2008.

<sup>3</sup> UNHCR SelfReliance Survey (UNHCR 2004), cité par Grabska (2005 : 18).

<sup>4</sup> UNHCR-Egypt Fact Sheet, septembre 2011.

<sup>5</sup> 500 selon le quotidien égyptien *Al-Ahram* n°706 de 2004. Ce quotidien est traduit en langue française.

notamment de la région du Darfour, ont manifesté devant les bureaux du HCR, leur unique interlocuteur, alors situés dans le quartier aisé de Mohandessin<sup>1</sup>. Les demandeurs d'asile réclamaient la révision des décisions quant à la suspension de la détermination du statut de réfugié, en particulier pour les enfants non accompagnés, et réclamaient également de ne pas limiter l'assistance fournie par le HCR et ses partenaires aux seules familles de plus de six enfants<sup>2</sup>. Certains requéraient « en creux » l'application formelle par le gouvernement égyptien du traité de libre circulation des « Quatre libertés » (chapitre 2). À l'aide de gaz lacrymogènes, les manifestants ont été dispersés par la police ; plusieurs personnes ont été arrêtées et mises en garde à vue ; des demandeurs d'asile soudanais ont également été interrogés au siège de la sécurité d'État. À la fin de l'année 2005, de plus amples protestations ont eu lieu au Caire, une nouvelle fois devant les locaux du HCR, sur la place Mustafa Mahmoud à Mohandessin.

*« [T]out a commencé avec quatre jeunes gens qui avaient suivi un cours à l'Université américaine sur le « droit d'asile ». Ils ont appris à connaître ces droits et comme ils savaient que les réfugiés étaient sans voix ils se sont auto-baptisés "la voix des réfugiés". La manifestation a commencé fin septembre et il y avait des pancartes et des banderoles partout sur la place avec leurs remontrances et leurs revendications (...). Il y en avait beaucoup écrites aussi bien en arabe qu'en anglais. Certaines revendications disaient qu'ils voulaient préserver leurs femmes et leurs enfants des abus sexuels dans la rue et objectaient contre les rapatriements volontaires, ils disaient non à l'intégration (...). La première réaction du HCR a été de dire que cela ne les concernait pas car les gens étaient soit disant des "migrants économiques" et qu'ils avaient été (...) rejetés par le HCR. (...) En réalité, deux tiers des gens qui participaient à la manifestation étaient sous la responsabilité du HCR [c'est-à-dire reconnus comme réfugiés ou demandeurs d'asile] et seulement une infime minorité avait été rejetée. Les gens ont rejoint la manifestation de bouche à oreille » (Barbara Harrell-Bond, entretien avec Fabienne Le Houérou, 2006<sup>3</sup>).*

---

<sup>1</sup> Ce quartier abrite de très nombreuses ambassades et les résidences de nombreux diplomates, ainsi que celle du ministre de l'Intérieur de l'époque. La centralité de ces événements et leur caractère extraordinaire ont vite retenu l'attention de la presse locale. Certains articles ont témoigné de la précarité des conditions d'hygiène sur le site et du comportement « indécent » des Soudanais, certains des habitants du quartier ayant déposé des mains-courantes à la police (détérioration de véhicules, ivresse...). Ces articles ont participé à véhiculer une image dépréciée des réfugiés africains auprès de la population locale (Cf. le quotidien égyptien *Al-Jumhûriyya* du 4 janvier 2006, cité par Lamnaouer, 2007).

<sup>2</sup> Gamal Nkrumah, « Four rights go wrong ? », *Al-Ahram* n°706, 2-8 septembre 2004.

<sup>3</sup> Cf. Le Houérou (2006). Voir également Azzam (2005).

Le *sit-in* pacifique, relativement bien organisé selon les observateurs, a rassemblé entre 2 000 et 4 000 personnes<sup>1</sup> (Soudanais mais aussi Africains de l'Est) durant environ trois mois consécutifs afin d'obtenir de pouvoir négocier avec le HCR. Certains avaient quitté leur logement, dont ils ne pouvaient plus payer le loyer, et dormaient sur place ; d'autres allaient travailler la journée et rejoignaient le parc de la place le soir et la nuit. Malgré la prise de conscience que le statut de réfugié ne donnait pas systématiquement le droit à la réinstallation, des rumeurs avaient fait circuler l'idée que des réinstallations allaient finalement être effectuées par le HCR et certains, prêts à partir, étaient même arrivés avec tous leurs bagages. Sur des banderoles, on pouvait lire le refus clairement affirmé d'intégration à la société égyptienne<sup>2</sup> et de plus en plus la dénonciation de leurs conditions de vie en Égypte, qu'ils soient reconnus ou non par le HCR (planche photographique 1).

---

<sup>1</sup> Les chiffres varient selon les sources : jusqu'à 4 000 personnes selon Barbara Harrell-Bond (Le Houérou, 2006) et entre 1 800 et 2 500 selon *Al-Ahram* du 15 novembre 2005.

<sup>2</sup> Cf. Gamal Nkrumah, « Radical Refugees » et « Insecure but incisive », *Al-Ahram weekly* n° 769 et 770 de novembre 2005.



**Planche photographique 1. Sit-in de réfugiés et demandeurs d'asile africains devant les bureaux du HCR à Mohandessin (2005)**



Source de l'ensemble des photos de la planche : [www.wordpress.com](http://www.wordpress.com) (en bas à gauche : « *Nous refusons l'intégration locale* » ; en bas à droite : « *Résolvez nos problèmes ou envoyez-nous dans un autre pays* »)

Fin décembre 2005, après un long silence et une suspension temporaire de ses activités, le HCR, suite à l'envoi d'une délégation au Caire depuis Genève, accepta de signer un accord avec les leaders soudanais de la manifestation<sup>1</sup>. Suspicieux et désireux d'obtenir des garanties et des solutions plus durables, les manifestants rejetèrent cet accord. Dès lors, le *sit-in* fut considéré comme un problème de maintien de l'ordre public et la police, avec qui les relations quotidiennes étaient décrites jusque-là comme cordiales, reçut l'ordre de faire évacuer la place. Le HCR et le ministère des Affaires étrangères se consultèrent mais étant donné l'insistance des protestants quant à leur désir d'être réinstallés et compte tenu de la signature des accords de paix au Soudan, le HCR conclut qu'il était incompétent pour faire face à une telle situation. Des policiers mais également des membres d'ONG tentèrent dans un premier temps de faire évacuer dans le calme les femmes et les enfants. Puis, dans la nuit du 29 au 30 décembre 2005, face à la résistance des manifestants, 4 000 hommes de la sécurité nationale délogèrent *manu militari* (à l'aide de canons à eau) les hommes, les femmes, les enfants et les personnes âgées de la place, avant de les conduire dans différents centres de détention. Ces événements coûtèrent la vie à 27 personnes, dont 11 enfants<sup>2</sup>. D'autres chiffres évoquent 150, voire un millier de morts<sup>3</sup> et des centaines de blessés, dont 75 policiers. Les détenteurs d'une carte bleue ou jaune furent rapidement libérés mais ne retrouvèrent pas leurs biens personnels abandonnés sur la place tandis que le HCR et le gouvernement égyptien durent clarifier le statut de plus de 600 autres détenus afin de décider ou non de leur expulsion.

Ces événements ont entraîné des tensions diplomatiques internes et internationales. Le gouvernement soudanais a été accusé par les migrants d'avoir appuyé la décision de chasser les manifestants<sup>4</sup>. Le ministère égyptien des Affaires étrangères a multiplié les déclarations officielles afin d'éclaircir les circonstances des événements, les responsabilités de chacun des acteurs et de répondre aux critiques internationales, y compris soudanaises. Le groupe local d'opposition des Frères Musulmans a été le premier à dénoncer l'inhumanité de l'assaut de la police et à rappeler l'unité de la vallée

---

<sup>1</sup> L'institution s'engageait à ce qu'une aide financière soit versée aux manifestants qui avaient quitté leur logement et à ce que des demandes d'asile soient réexaminées au cas par cas (personnes les plus vulnérables, dossiers fermés, détenteurs de la carte jaune dont les réclamations sont restées sans suite).

<sup>2</sup> La plupart par étouffement, des bâches en plastique ayant été utilisées par les manifestants pour s'installer à même le sol puis pour se protéger des canons à eau.

<sup>3</sup> Cf. *Le Monde* du 9 janvier 2006 qui évoque entre 27 et 156 morts tandis que certaines ONG avancèrent plus de 1 000 décès durant la nuit (Lamnaouer, 2006). Un détenu s'est par la suite pendu en prison.

<sup>4</sup> Il a dans un premier temps encouragé ses compatriotes à manifester puis les a ensuite incités à quitter la place, ce qui appuya la décision finale des autorités égyptiennes de déloger par la force les manifestants.

du Nil<sup>1</sup>. Enfin, l'ancien président Hosni Moubarak a dû présenter ses condoléances à son homologue soudanais en insistant sur les efforts réalisés pour mettre fin pacifiquement au *sit-in* (Lamnaouer, 2007 : 317). Bien évidemment, ces événements ont également marqué l'ensemble des migrants africains du Caire, ont participé à la discréditation du travail du HCR et à la méfiance grandissante envers les autorités égyptiennes mais aussi envers le personnel des hôpitaux publics, désormais largement évité<sup>2</sup>. Les tensions à l'intérieur même de la communauté soudanaise ont grandi. Cet épisode a non seulement prouvé la rupture communicationnelle entre le HCR et les migrants mais également l'incapacité des autorités locales à concevoir la question de la présence migrante africaine autrement que comme un problème de sécurité publique et à la gérer autrement que par la force<sup>3</sup>. Comme Michel Agier (2006 : 102), « *on peut se demander aujourd'hui si le HCR n'est pas en train d'abandonner sa mission fondatrice de protection des sans-État pour la transformer en une vague intention humanitaire et morale, annexée aux politiques de contrôle des flux et de rejet des indésirables, politiques qui prennent corps ces dernières années dans le monde, en particulier en Europe et en Afrique* ».

Dans le courant de l'année 2006, s'en est suivi le déménagement des bureaux du HCR, coordonné par les autorités égyptiennes, depuis le centre-ville vers la ville satellite du 6 Octobre, à une trentaine de kilomètres à l'ouest du Caire, non desservie par les lignes de métro. « *Il y a eu beaucoup de plaintes des habitants du quartier, vous ne restez plus en centre-ville* » a-t-on annoncé aux dirigeants du HCR<sup>4</sup>. Cette mise à distance géographique, physique, loin d'être anodine, symbolise clairement la volonté de l'État de faire disparaître la question de l'asile de l'espace public.

#### **1.4. Résignation et détournement du HCR**

##### *Des comptes devenus complexes*

Après avoir atteint un pic de reconnaissance à près de 15 000 réfugiés soudanais en 2004, les demandes d'asile augmentent encore durant deux ans avant de stagner tandis

<sup>1</sup> Cf. Gamal Nkrumah, « The noose tightens », *Al-Ahram weekly* n°776, 5-11 janvier 2006, <http://weekly.ahram.org.eg/2006/776/eg5.htm> (consulté le 23 octobre 2011).

<sup>2</sup> Les rumeurs sur le trafic d'organes sont courantes au Caire.

<sup>3</sup> Cela n'a d'ailleurs pas contribué à dissuader les réfugiés et demandeurs d'asile puisque, environ 400 Soudanais encadrés par les forces de police ont à nouveau manifesté le 18 janvier 2006 devant les bureaux du HCR pour réclamer une aide financière et leur réinstallation dans un pays tiers.

<sup>4</sup> Entretien avec Mohamed Dayri, représentant régional du HCR au Caire, 5 juillet 2010, bureaux du HCR, ville du Six Octobre.

que le nombre de statuts accordés diminue progressivement jusqu'à aujourd'hui. Il reste complexe de déterminer parmi ces évolutions, celles qui sont imputables soit à la suspension de la détermination du statut pour les Soudanais puis à la fermeture de nombreux dossiers par le HCR, soit à la résignation croissante des migrants soudanais.

**Tableau 6. Estimations du nombre de réfugiés et demandeurs d'asile africains en Égypte, par principaux pays d'origine (2002-2010)**

	2002	2004	2006	2008	2010
<b>RÉFUGIÉS :</b>					
<b>Soudanais</b>	7 600	14 900	12 200	10 100	10 000
<b>Somaliens</b>	1 600	3 800	1 100	5 600	6 200
<b>Éthiopiens</b>	n.c.	500	40	n.c.	600
<b>Érythréens</b>	n.c.	n.c.	100	n.c.	900
<b>DEMANDEURS D'ASILE :</b>					
<b>Soudanais</b>	6 300	9 700	12 500	13 000	12 500
<b>Somaliens</b>	2 000	300	300	100	400
<b>Éthiopiens</b>	300	300	100	200	300
<b>Érythréens</b>	n.c.	100	100	800	600
<b>Ivoiriens</b>	100	50	n.c.	n.c.	100

Source : D'après les annuaires statistiques du HCR (2002-2010) (Les Palestiniens et Irakiens sont ici exclus). En janvier 2012, les chiffres étaient restés sensiblement les mêmes pour un total (sans les Palestiniens) de 44 670 personnes enregistrées auprès du HCR (UNHCR Egypt fact sheet, janvier 2012).

Entre les vagues de réinstallations à l'étranger, les retours volontaires, les dossiers de demande d'asile ou de réfugiés définitivement clos (et sans aborder ici le cas des migrants n'étant jamais passés par le HCR pour obtenir un statut et des papiers), le défi des chiffres est réel et il est devenu de plus en plus périlleux d'obtenir des résultats précis quant aux effectifs des migrants africains résidant au Caire<sup>1</sup>. Aussi, les flux de Soudanais se font (aujourd'hui plus qu'avant) dans les deux sens : si plus de 500 personnes ont accepté d'être rapatriées dans leur pays d'origine en 2009, 1 700 autres migrants soudanais sont arrivés en Égypte au cours de cette même année (principalement du Sud-Soudan). Selon Mohamed Dayri du HCR, parmi les personnes incluses dans les programmes de retour en 2009, 30 d'entre elles sont finalement revenues en Égypte, laissant entrevoir les difficultés et les tensions qui perdurent au Soudan ainsi que la difficulté croissante à percevoir le rapatriement comme une solution durable pour le

<sup>1</sup> Les Éthiopiens et Érythréens du Caire seraient au total 5 000 environ (Zohry, Harrell-Bond, 2003).

HCR et ses bénéficiaires. Pris dans un entre-deux inconfortable et incertain, de nombreux migrants soudanais exprimaient lors de nos dernières enquêtes<sup>1</sup> leur espoir de retour et attendaient que soient publiés les résultats du référendum sur l'autodétermination du Sud-Soudan<sup>2</sup>. Cependant, l'issue favorable qui se dessinait alors n'a pas entraîné de façon massive des flux spontanés de retour. Pierre et Yann, deux Pères comboniens respectivement établis à Assouan et au Caire expliquent :

*« Ils ne sont pas nombreux à prendre le bateau aujourd'hui. Certains sont rentrés pour le référendum mais ils sont repartis ensuite ! [...] Les classes formées, les diplômés sont rentrés mais les autres, non. La majorité des Sud Soudanais est analphabète, ils ne font pas la distinction entre le référendum et les élections »*<sup>3</sup>.

*« Quelques-uns sont partis, on a assisté à des au revoir après la messe. D'autres attendent la fin de l'année scolaire pour prendre l'avion pour Juba. Mais d'autres viennent ! Non, les effectifs ne baissent pas vraiment ici »*<sup>4</sup>.

Ces événements et cette rétraction du HCR sont également à l'origine de tensions et de violences au sein de la communauté soudanaise.

#### *Le HCR critiqué et les phénomènes de « gangs »*

Étant donné le sentiment de perte de temps et compte tenu de la faiblesse des aides (financières notamment) fournies par l'organisation internationale, certains migrants se détournent du HCR et adoptent un point de vue critique quant à la politique menée ces dernières années. Le HCR n'est plus l'interlocuteur privilégié des migrants et ceux-ci osent davantage dénigrer le manque d'indépendance de l'institution<sup>5</sup>. Karim, un Soudanais du Nord arrivé en 2000, explique :

---

<sup>1</sup> Effectuées en mai et juin 2011.

<sup>2</sup> Les votes ont pris fin en janvier 2011. L'indépendance est effective depuis le 9 juillet 2011.

<sup>3</sup> Entretien du 17 mai 2011, Église combonienne, centre-ville d'Assouan.

<sup>4</sup> Conversation informelle, 14 mai 2011, Église combonienne Saint-Joseph de Zamalek, Le Caire.

<sup>5</sup> Les membres du personnel du HCR sont tour à tour « accusés » d'être des Arabes, des Soudanais du Nord, des Occidentaux ou des Égyptiens musulmans.

*« Avant il y avait beaucoup de Soudanais dans notre quartier ; maintenant, l'ONU ne fonctionne plus pareil (...). Moi, je renouvelle régulièrement mon permis de séjour auprès de mon ambassade. Si tu as l'argent ici, ça va »<sup>1</sup>.*

Gabriel, un Soudanais du Sud arrivé en 2002, témoigne également de la lenteur des procédures de reconnaissance et des limites du HCR en termes de protection :

*« J'ai présenté ma demande en 2002, j'ai attendu neuf mois sans avoir de nouvelles. Après j'ai obtenu un rendez-vous. J'ai encore attendu quatre mois pour passer l'entretien et après un mois, j'ai obtenu la carte bleue. L'ONU donne juste une carte, rien de plus. Ce n'est rien, on a rien avec. Où sommes-nous ? On ne sait même pas sous quelle loi on est : la loi internationale ou celle du pays ? [...] Ce n'est pas comme avant, le gouvernement égyptien interfère maintenant... La police et la sécurité nationale sont dans le HCR, dans les bâtiments de l'ONU ! [...] On commence à faire des choses tout seul car c'est clair : l'ONU ne peut rien pour nous »<sup>2</sup>.*

Le HCR est devenu responsable dans l'esprit de certains migrants de plusieurs maux qui touchent les Soudanais. Le développement récent d'un phénomène de « gangs » est imputé au HCR et à son inefficacité mise en évidence lors des protestations de 2005. Il s'agit de l'apparition de groupes de jeunes Soudanais, connus de la majorité des Africains du Caire. Ce sont de jeunes hommes âgés d'une vingtaine d'années dont les proches ont été réinstallés ou ont émigré à l'étranger<sup>3</sup>. Marginalisés, déscolarisés, sans emploi, rejetés par une part de la communauté adulte soudanaise, ils associent « identité hip-hop » et pratiques de la violence dans leur quartier d'habitation (racket, attaques à l'arme blanche), dirigées uniquement vers d'autres Soudanais ou d'autres Africains, ces derniers ne pouvant que très rarement se rendre à la police pour déposer plainte. S'appuyant sur les travaux du sociologue de l'École de Chicago Frederic M. Trasher (1936), Natalie Forcier (2009) démontre que ces gangs, qui naissent dans les interstices géographiques et sociaux de la ville, apparaissent comme une réponse spontanée à leurs conditions sociales et servent avant tout de groupes d'appartenance et

---

<sup>1</sup> Entretien du 24 mai 2010, restaurant du quartier d'Hadayek el Kobba, Le Caire.

<sup>2</sup> Entretien du 26 juin 2010, cour de Maadi Community Church, Maadi, complété avec un entretien mené par Agathe Etienne, le 4 juillet 2010.

<sup>3</sup> Cf. Forcier (2009). Des articles de presse internationale traitent également de ce sujet : Sharp H., « Sudanese gangs afflict Cairo streets », BBC News (en ligne), 25 juillet 2007, [http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle\\_east/6915187.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/6915187.stm) (consulté le 26 octobre 2011) ; Hauslohner A., « Sudanese gangs take to Cairo streets », Reuters, édition américaine (en ligne), 14 août 2007, <http://www.reuters.com/article/2007/08/14/us-egypt-gangs-idUSL0548128020070814> (consulté le 26 octobre 2011).

de réseaux de soutien social au Caire<sup>1</sup>. Cependant, ils sont perçus comme étant à la base de divisions et de tensions au sein du groupe réfugié. Ceux qui reçoivent des aides financières de leurs proches réinstallés sont critiqués par leurs concitoyens et accusés de se conforter dans une position d'« attente », d'oisiveté, une mentalité « de transit ». Karim témoigne :

*« Avant, les Soudanais étaient un groupe uni. Maintenant, c'est différent à cause des gangs. [...] Je me suis moi-même fait attaqué rue Ahmed Said [dans le quartier de Sakakini] ! À ce qu'on dit, ils ont de beaux appartements, des loyers à 1 000 ou 2 000 LE et ils reçoivent beaucoup d'argent de l'étranger [...]. Tu ne les trouveras jamais, ils sortent de nulle part...Mais ils ne tuent pas, ce serait trop grave »<sup>2</sup>.*

Adam, un Soudanais du Sud arrivé en 2000, accuse le gouvernement égyptien :

*« Je reçois de l'aide de ma famille, je ne reçois rien du HCR. Ils ont une politique stupide. Tout le monde est réfugié ! Ils ne peuvent pas faire de différences ! Ils s'en fichent des réfugiés alors qu'ils sont censés s'en soucier. Et puis la plupart des gens qui y travaillent sont des Arabes... [...] Les gangs de jeunes Soudanais, je ne les blâme pas, c'est le gouvernement égyptien que je blâme. N'importe où ailleurs dans le monde, si deux personnes se battent dans la rue, la police les arrête, non ? »<sup>3</sup>.*

Au-delà de la résignation, Fabienne Le Houérou (2004), s'inscrivant dans le courant d'une « anthropologie de la souffrance », a décrit certaines conséquences sociales de cette situation d'attente et de précarisation juridique croissante des migrants abyssins au Caire : peur de l'extérieur, de circuler dans la ville et des arrestations, déménagements successifs avec phases d'enfermement, difficulté à trouver un emploi (pour les hommes notamment), rupture sociale, malnutrition, angoisses, états dépressifs, alcoolisme voire suicides. L'historienne a également abordé la question des mariages arrangés avec une femme ou un homme disposant du statut de réfugié et en voie d'être réinstallé, comme stratégie de sortie du territoire.

Israël, pays voisin de l'Égypte, est également devenu une destination privilégiée pour certains Africains.

---

<sup>1</sup> Les deux « gangs » cairotes connus, « Outlaws » et « Lost Boys », sont en réalité des noms de groupes de jeunes Soudanais existant déjà au Soudan, en Afrique ou même aux États-Unis. Il peut s'agir de jeunes orphelins de la guerre civile de 1983-2005 et également d'anciens enfants soldats. Les codes vestimentaires et musicaux s'inspirant de la musique rap américaine sont les mêmes qu'en Égypte.

<sup>2</sup> Entretien du 24 mai 2010, restaurant du quartier d'Hadayek el Kobba, Le Caire.

<sup>3</sup> Entretien du 2 juillet 2010, locaux de l'association SRCDA, Hadayek el Maadi, Le Caire.



Une des conséquences récentes de la limitation des procédures de reconnaissance du HCR est aussi le départ de Soudanais mais aussi d'Érythréens et d'Ivoiriens, non juifs, vers Israël<sup>1</sup>. L'espace d'attente et de désespoir que représente l'Égypte peut donc devenir un point de départ de migrants clandestinisés. Israël étant perçu comme un nouvel « eldorado » où il est plus facile d'obtenir un emploi et où la précarité, les discriminations sociales sont moindres<sup>2</sup>, ils n'hésitent pas à faire « *usage du passé juif et de l'expérience commune d'exil et de génocide des Africains et des Israéliens pour justifier leur demande de protection* » (Anteby-Yemini, 2009 : 14). En réalité, beaucoup d'entre eux ne connaissaient pas Israël avant de quitter leur pays d'origine. Étape par étape, les migrants revoient leur trajectoire migratoire au gré des opportunités et des rumeurs (véhiculées par ceux qui ont réussi à « passer », à trouver un emploi et qui envoient de l'argent chaque mois à leur famille restée en Égypte par exemple). En possession d'une carte jaune, bleue ou en situation irrégulière, ils sont nombreux depuis 2005 et surtout depuis l'été 2007 à traverser le Sinaï depuis Le Caire et à tenter de passer clandestinement la frontière israélo-égyptienne. En 2009, ils étaient 17 000 demandeurs d'asile, souvent de jeunes hommes issus de classes moyennes, en majorité d'origine africaine dans ce pays<sup>3</sup>.

Les autorités israéliennes ont finalement réagi à l'arrivée de cette catégorie inédite de migrants forcés sur le territoire : oscillant entre accueil et répression, un centre de rétention a récemment été ouvert près de la prison de Ktziot et de la frontière égyptienne. 1 500 migrants forcés y étaient détenus peu avant 2009, attendant que leur dossier de demande d'asile soit examiné. Malgré le principe de non-refoulement, en août 2007 et en août 2008, respectivement 49 et 90 demandeurs d'asile africains auraient été reconduits à la frontière sans avoir pu déposer de demande d'asile<sup>4</sup> ; en outre, plusieurs migrants, principalement érythréens et soudanais, ont été abattus à la frontière par la

---

<sup>1</sup> Il ne s'agit pas ici des Falashas, ces Éthiopiens reconnus comme juifs par le gouvernement israélien et qui émigrèrent en Israël dans les années 1980-1990. Au sujet des migrants africains non juifs installés en Israël, voir Anteby-Yemini (2008 et 2009) ; Sabar (2010) ; Afeef (2009).

<sup>2</sup> Les réfugiés statutaires en Israël avaient accès au début des années 2000 à un visa de résidence temporaire, un permis de travail et à une couverture médicale.

<sup>3</sup> Plus de 6 500 Érythréens, 5 000 Soudanais (du Sud et du Darfour), 1 000 Ivoiriens, 500 Congolais de RDC et en nombre plus restreint, des Éthiopiens, des Somaliens, des Guinéens (Guinée-Conakry), des Togolais et des Tchadiens (Cf. UNHCR-Israël, chiffres de fin 2008 et le site Refugee Right's Forum, cités par Anteby-Yemini, 2009 : 14). Cela nous renseigne en partie sur la nationalité des Africains en « situation irrégulière », non recensés, ayant transité par l'Égypte ces dernières années. Sur place, les mécanismes de reconnaissance et l'évolution rapide du statut juridique personnel sont les mêmes qu'en Égypte : le gouvernement ne disposant pas de législation nationale sur l'asile, ils obtiennent auprès du HCR une protection temporaire, rarement un statut de réfugié ou bien sont déboutés et deviennent irréguliers s'ils ne quittent pas le territoire.

<sup>4</sup> Journal *Ha'aretz* du 29 août 2008, cité par Anteby-Yemini (2009 : 15).



police égyptienne depuis 2008, en tentant d'échapper à leurs passeurs ou à la police<sup>1</sup>. Les portes des opportunités migratoires se ferment donc successivement pour les Africains, qui paradoxalement continuent d'arriver en Égypte, et sont à l'origine depuis ces dernières années de marquages et d'ancrages plus durables et diversifiés au sein de l'espace urbain d'accueil.

Ce chapitre nous a permis de préciser l'histoire des migrations soudanaises et est-africaines vers l'Égypte. Celles-ci ne sont pas nouvelles mais les migrants concernés sont aujourd'hui essentiellement des réfugiés et demandeurs d'asile, chassés par les guerres civiles et les régimes autoritaires établis dans leur pays respectif.

L'image de l'esclave noir que les conquérants arabes et les Ottomans allaient chercher au Sud a marqué les esprits de plusieurs générations d'Égyptiens et l'arrivée des réfugiés, soudanais et somaliens, depuis les années 1980, perturbe et réactive ces représentations. Cela explique en partie les difficiles interrelations tissées aujourd'hui entre la population locale et les migrants, teintées de racisme et d'exclusion (chapitre 7). L'hinterland égyptien a lui aussi été récemment « réactivé » en termes de flux migratoires mais la société égyptienne comme le gouvernement ne sont pas favorables à leur accueil.

Nous avons vu comment l'Égypte était passée du statut de pays-refuge ou pays de transit à celui de pays-impasse. Le rôle des institutions (gouvernementales, européennes, onusiennes) apparaît comme décisif dans la construction de cette impasse migratoire et dans la production de migrants au statut juridique flou. Les politiques onusiennes généreuses de réinstallation en Occident organisées depuis Le Caire entre 1999 et 2004 ont participé à la création d'un « appel d'air » migratoire, à l'arrivée de migrants est-africains plus nombreux et au statut plus difficile à déterminer. Parallèlement, les politiques migratoires occidentales et européennes sont devenues plus restrictives et les gouvernements égyptien et soudanais ont signé divers accords ou traités entraînant une « perte de légitimité » de la présence soudanaise en Égypte (chapitre 2). Le HCR a ainsi dû opérer un revirement politique rapide dès 2004-2005 et limiter à la fois les reconnaissances et les réinstallations. Depuis, des tensions, des protestations et des formes de détournement de l'institution onusienne sont repérables au Caire au sein du groupe migrant africain. Certains optent même pour une émigration illégale, en direction d'Israël notamment. Les autres, malgré le manque de protection et de reconnaissance, développent différentes stratégies d'ancrage dans la ville.

---

<sup>1</sup> Il y a eu 28 morts à la frontière en 2008 (Amnesty International), 14 morts entre janvier et octobre 2009 (IRIN et Amnesty International), plus de 30 morts en 2010 (RFI).

## Chapitre 2. L'impasse institutionnelle : les ambiguïtés des politiques nationales et internationales d'accueil des étrangers

Ce chapitre aborde sous l'angle institutionnel et juridique les politiques d'asile et d'accueil menées par l'Égypte ces dernières décennies. Leur caractère évolutif et ambigu explique le malaise, la perte de repères et les difficultés des migrants et des réfugiés, en particulier africains, à surmonter les épreuves de la vie quotidienne, en termes d'accès au logement, au travail, aux soins.

Si l'État égyptien est signataire de la Convention de Genève depuis 1981 et s'il délègue toute responsabilité en termes d'octroi de l'asile au HCR, il a également récemment pris des décisions contraires à ces principes et limite d'une manière générale l'immigration, notamment africaine. Sous l'influence de l'Union Européenne mais également dans un processus de repli identitaire et d'islamisation croissante depuis les années 1980-1990, l'Égypte entretient des relations complexes quant au sujet de l'accueil de l'Étranger. Entre mesures sécuritaires auxquelles il doit se plier, encouragements aux retours et recherche de solutions durables locales, le HCR se retrouve finalement limité dans ses marges de manœuvre et soumis à des décisions externes. Cette approche par les textes de lois et les décisions juridiques permet de mieux comprendre la situation d'attente prolongée que vivent les migrants, tout comme leur sentiment de marginalisation économique, politique et sociale.

A propos du contexte égyptien et de son histoire en termes de flux d'immigration et d'émigration, rappelons que depuis un siècle, l'Égypte a connu différentes phases. Elle était réputée pour la mixité et le cosmopolitisme de sa population jusque dans les années 1950. La Révolution nationaliste de 1952 et le boom pétrolier dans les pays du Golfe ont provoqué, d'une part la fuite des étrangers occidentaux et des juifs hors d'Égypte et d'autre part, l'émigration de nombreux Égyptiens vers d'autres pays arabes. « *En appelant à l'uniformisation ethnique, les nouveaux pouvoirs politiques - dans l'ensemble du monde arabe et turc, [...] ont affaibli les vieilles citadinités* » explique Robert Escallier (2003), à propos du déclin

des anciennes formes de cosmopolitisme. Face à un fort taux de croissance de la population et du chômage, le gouvernement prit conscience des avantages des politiques d'émigration. L'État a dans un premier temps émis des réserves quant au départ des travailleurs qualifiés et des techniciens. Puis, une phase d'émigration permanente massive a débuté (travailleurs, étudiants boursiers) dans le cadre de la politique d'ouverture économique du début des années 1970 (*Infitalh*).

Les Égyptiens seraient aujourd'hui un peu plus de deux millions à résider à l'étranger. 61,2 % d'entre eux sont des membres de la famille des travailleurs migrants ; ils résident à plus de 95 % dans des pays arabes (Arabie Saoudite, Libye, Jordanie, Koweït) et dans une moindre mesure en Europe et en Amérique du Nord (minorités citadines et éduquées issues de la communauté copte notamment). Pour l'année fiscale 2007-2008, le montant des remises provenant de l'étranger a représenté environ 6,6 millions d'euros, soit plus de 4 % du PIB national (Di Bartolomeo, Fakhoury, Perrin, 2010 : 1). Le gouvernement encourage largement ces flux et offre la possibilité aux émigrés d'acquérir la bi-nationalité.

À l'inverse, si le pays peut aujourd'hui à nouveau être considéré également comme un pays d'immigration, les critères du Ministère de l'Intérieur restent très stricts quant à l'accès aux droits des étrangers (qu'ils soient réfugiés, demandeurs d'asile, migrants, étudiants, expatriés...), à leur résidence ou même à leur naturalisation, « *making their full integration into Egyptian society nearly impossible* » (Badawy, 2009 : 79). Par ailleurs, la mobilité interne est très contrôlée et limitée pour les non nationaux (gouvernorats du Canal de Suez, du Sinaï et de la Mer Rouge). A propos du contexte économique d'accueil, rappelons que selon le recensement de 2006, la population égyptienne et ses actifs ont doublé entre 1976 et 2006, passant respectivement de 36,6 à 72,8 millions et de 10,1 à 21,7 millions (Clément, 2011 : 600) ; le taux de chômage s'élèverait à 12 % environ. Par ailleurs, l'emploi informel (défini par l'absence de contrat de travail légal, de couverture sociale et de paiement d'impôts) concerne une grande part des actifs<sup>1</sup>. En 2007, L'Égypte connaissait un taux de pauvreté absolue de 45 % (mesuré par le seuil de deux dollars par jour de revenu *per capita*, en parité de pouvoir d'achat), à niveau égal avec la Chine (Clément, 2011 : 615)<sup>2</sup>. Ces données expliquent en creux pourquoi la question de l'accueil et de l'intégration des étrangers n'est une priorité, ni pour le gouvernement ni pour la société égyptienne.

---

<sup>1</sup> En 2006, il concernait près de 90 % des entreprises de moins de dix salariés, 70 % de celles de dix à 29 salariés, 50 % de celles de 30 à 49 salariés et 25 % de celles de plus de 50 salariés (Assad, 1999, cité par Clément, 2011 : 600).

<sup>2</sup> Il est de 80 % en Inde et de 74 % au Pakistan.

## **2.1. L'asile : les failles du système de protection onusien et étatique**

### *La lente institutionnalisation de l'asile*

Les réfugiés et demandeurs d'asile représentent une part importante des étrangers présents sur le sol égyptien, soit près de 45 000 personnes enregistrées auprès du HCR (2012) et environ 70 000 réfugiés palestiniens, contre 185 000 autres étrangers travaillant et résidant en Égypte (CAPMAS, 2006). Ils représentent la catégorie la plus vulnérable malgré les accords et les amendements signés en faveur de l'internationalité de leur protection. La présence du HCR en Égypte est ancienne mais celle des réfugiés la précède. Trois phases se distinguent dans la politique d'accueil de l'Égypte<sup>1</sup> :

- de 1914 à 1948, l'Égypte reçoit principalement des Arméniens, des Russes et des réfugiés provenant de la région des Balkans (des minorités musulmanes). Ils sont installés dans des camps urbains, dans les villes du Delta, notamment à Alexandrie puis assimilés à la population locale. Durant la seconde Guerre Mondiale, l'Égypte accueille des membres de plusieurs gouvernements européens en exil ainsi qu'un camp entier de déplacés slovénes ayant eu besoin d'être réinstallés.

- de 1948 à 1980, l'Égypte devient une terre d'asile « temporaire » pour les réfugiés palestiniens arrivés en masse à la suite de l'épisode de la *Nakba*<sup>2</sup>. Ils sont installés dans des camps en zone rurale et désertique ou à la périphérie des villes mais ils n'ont pas été délibérément intégrés par le gouvernement, par respect de leur « droit au retour ». Les autorités mettent progressivement fin à la naturalisation des Arméniens, des Russes et des apatrides qui continuent d'arriver depuis le Nord. Un accord est conclu en 1954 entre le HCR et l'Égypte afin de faciliter les conditions de vie des réfugiés européens. Ce fut l'ouverture des premiers bureaux onusiens pour les réfugiés au Caire. Dès cette même année, suite au protocole d'entente (Memorandum of Understanding ou MOU) signé entre l'Égypte et le HCR, le gouvernement délègue l'entière responsabilité de la détermination du statut de réfugié au HCR. Dès les années 1980, contrairement au Soudan, au Kenya et à la majorité des pays d'Afrique de l'Est, l'attribution collective du statut de réfugié par le HCR (reconnaissance *prima facie*) est discutée et freinée. Sous la

---

<sup>1</sup> Intervention de Vincent Cochetel lors de l'atelier « Réfugiés et migrants dans la ville » au CEDEJ, le 15 mai 2002, repris par Marilou Terrien (2006 : 27) et complété ici.

<sup>2</sup> Terme arabe signifiant « la catastrophe », pour désigner la guerre israélo-palestinienne de 1948, à l'issue de laquelle fut déclarée l'indépendance de l'État israélien.

présidence de Nasser puis sous celle d'Anouar El-Sadate, la politique « d'intégration » des réfugiés se transforme progressivement en une politique « d'asile temporaire » de plus en plus individualisée.

- Après 1980, il s'agit d'une « institutionnalisation lente de l'asile ». Une série de conventions internationales est signée mais leurs effets concrets restent limités. En 1981, suite à la mise en place de la nouvelle constitution nationale, l'Égypte ratifie finalement la Convention de Genève de 1951<sup>1</sup> ainsi que son Protocole additionnel de 1967. Depuis 1980, le pays est également signataire de la Convention d'Addis-Abeba de 1969 de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) régissant les aspects propres aux problèmes des réfugiés en Afrique<sup>2</sup>. Par ailleurs, le pays ne renferme plus de camps de réfugiés, ces derniers étant installés majoritairement en ville.

### *Un dialogue gouvernement/HCR teinté de tensions et de paradoxes*

Malgré ces avancées institutionnelles, les autorités égyptiennes restent désengagées voire réticentes quant à la question de l'accueil des réfugiés. L'Égypte, depuis l'arrivée au pouvoir d'Hosni Moubarak, est entrée dans une période de réaffirmation identitaire et de fermeture, affirmant son refus d'intégrer les étrangers à la société locale. Le HCR a régulièrement appelé le gouvernement à assumer la responsabilité de la détermination du statut de réfugié, première étape pour honorer ses engagements juridiques en vertu des différentes conventions. Cependant, l'institution onusienne a essuyé plusieurs refus, le gouvernement « *arguing that it lacks the necessary resources* » (Badawy, 2009 : 80). D'une manière générale, la liberté décisionnelle du HCR est limitée par la dépendance de l'agence aux États (Etienne, 2011). Ses fonds proviennent de subventions annuelles, soumises occasionnellement à des coupes budgétaires importantes, octroyées par les gouvernements, notamment européens, et de la Commission européenne (environ la moitié de son budget) (Valluy, 2007)<sup>3</sup>. Cela explique directement les orientations plus sécuritaires prises par le HCR en Égypte depuis le début des années 2000.

L'Égypte est toutefois un des rares pays de la région à avoir créé un département des réfugiés au sein du Ministère des Affaires Étrangères qui accorde une certaine

---

<sup>1</sup> Y sont stipulés la protection contre le refoulement, la liberté de religion et de mouvement, l'emploi, les soins, l'accès à des papiers d'identité, etc.

<sup>2</sup> Ces deux conventions ont été ratifiées et publiées dans la Gazette officielle égyptienne. En effet, le processus de ratification et de publication est requis pour que les traités internationaux soient confirmés par les tribunaux nationaux. La Libye et l'Égypte sont les deux seuls pays nord-africains à avoir ratifié la Convention de l'OUA.

<sup>3</sup> Le budget (en baisse) du HCR en Égypte était d'environ 18 millions d'euros en 2012-2013.

visibilité aux questions relatives aux réfugiés ; mais son efficacité réelle reste limitée (Hilal, Samy, 2008 : 70)<sup>1</sup>. Malgré l'existence de l'article 151 de la Constitution égyptienne qui décrète que les traités internationaux ratifiés par l'Égypte font force de loi et outrepassent la législation nationale, le gouvernement a émis des réserves concernant les articles de la Convention de 1951 suivants : accès au rationnement, à l'enseignement primaire, à l'assistance publique, au droit au travail et à la sécurité sociale. Surtout, des réserves ont été faites quant à la question du statut personnel des réfugiés. Selon le gouvernement, ces articles entreraient en contradiction avec le Code civil égyptien. L'article qui devrait assurer un traitement égal entre les nationaux et les réfugiés constitue « *an obstacle which might affect the discretionary authority of Egypt in granting privileges to refugees on a case-by-case basis* » (Badawy, 2009 : 80). Ce système de prise en charge « mixte » de la demande d'asile, à la fois par les institutions nationales et internationales, produit des statuts juridiques inédits ainsi que des situations souvent incohérentes et arbitraires pour les migrants forcés (Anteby-Yemini, 2009 : 15)<sup>2</sup>.

Au tournant des années 2000, avec l'accord du gouvernement, le HCR a été en mesure de fournir des papiers d'identité et des documents de voyage aux réfugiés ainsi qu'aux demandeurs d'asile. Après l'enregistrement auprès du HCR (une première entrevue d'une trentaine de minutes permet d'identifier les personnes les plus vulnérables et d'établir les raisons du départ), une carte jaune (*yellow card*) de résidence temporaire est délivrée aux demandeurs d'asile, leur permettant de circuler en Égypte mais ne leur donnant accès à aucun droit économique ou social. Une seconde entrevue (d'une à trois heures) pour déterminer le statut définitif, se tient trois à six mois plus tard (souvent plus dans les faits) et le réfugié reçoit alors une carte bleue (*blue card*) tamponnée par le Ministère des Affaires Étrangères et le Ministère de l'Intérieur, autorisant à recevoir automatiquement un permis de séjour. Les papiers doivent être renouvelés auprès du HCR tous les six mois (le visa de séjour est renouvelable aussi longtemps que

---

<sup>1</sup> En 1984, un décret présidentiel a été émis, établissant un comité pour la détermination du statut de réfugié au Ministère des Affaires Étrangères mais à ce jour, le décret n'a pas été appliqué.

<sup>2</sup> Seul l'article 53 de la Constitution égyptienne (qui ne doit pas être confondu avec l'article 1 de la Convention de Genève) fait référence au droit d'asile et stipule le droit des réfugiés à l'asile politique s'ils subissent des discriminations dans leur pays d'origine « *car ils luttent pour l'intérêt du peuple, les droits humains, la paix ou la justice. L'extradition des réfugiés politiques est interdite* ». Cela signifie que seuls les activistes politiques peuvent bénéficier de l'asile politique. La Convention de Genève a donc une portée plus large et le « seuil de victimisation » y est plus élevé puisque y est employé le terme de « persécution » et non de « discrimination ». Les droits accordés aux réfugiés reconnus par le HCR s'étendent théoriquement à l'éducation, au travail, à la résidence ou à la naturalisation, contrairement à cet article de la Constitution.

l'intéressé relève du mandat du HCR)<sup>1</sup>. Récemment, la mention « travail interdit » a été retirée de ce permis de séjour (Zohry, 2003).

Les ambiguïtés entre l'État égyptien de le HCR sont donc palpables et les obstacles administratifs que rencontrent les demandeurs d'asile sont nombreux.

## ***2.2. Un système d'asile évolutif et à géométrie variable (défavorable aux Soudanais)***

### *Du traité binational Wâdi al-nîl à son annulation*

Selon les fluctuations diplomatiques et politiques et selon les nationalités des demandeurs, les règles qui régissent le système d'asile en Égypte évoluent. Des mentions spéciales existent notamment pour les Palestiniens<sup>2</sup>, les Soudanais, les Irakiens, les Somaliens, mais également les Érythréens et les Éthiopiens, créant des hiérarchies entre les demandeurs d'asile et les réfugiés. Trois ans après le déclenchement de la guerre en Irak, en 2006, les premiers exilés ont afflué en Égypte. Ils représentent près de 10 000 réfugiés statutaires aujourd'hui. Pour des raisons sécuritaires, le gouvernement a imposé des restrictions dans la délivrance de visas de séjour aux Irakiens et a rendu presque impossible l'entrée de nouveaux réfugiés en Égypte. Les dossiers de certains groupes comme les Irakiens et les Somaliens étaient jusqu'à récemment enregistrés collectivement (*prima facie*). La carte jaune qui leur est adressée est souvent automatiquement étendue à la carte bleue<sup>3</sup>.

Pour les Soudanais, la deuxième plus grande « communauté » réfugiée en Égypte après les Palestiniens, les mesures ont été encore plus fluctuantes, à l'image de

---

<sup>1</sup> Les démarches administratives sont complexes dans les faits. Si un demandeur d'asile se voit refuser la protection du HCR, il ne reçoit pas de réponse écrite détaillée ; il a un mois pour faire appel. À propos des visas de séjour et des documents de voyage, dans une étude comparative portant sur le droit d'asile dans quatre pays du Machrek, Leila Hilal et Shahira Samy (2008 : 73) notent que l'Égypte est le seul pays de la région ayant adopté une législation accordant un statut particulier aux réfugiés enregistrés.

<sup>2</sup> Les dossiers des Palestiniens, les réfugiés les plus nombreux dans le pays mais également les premiers arrivés (vagues successives après 1948, 1952 et après la Guerre des Six Jours de 1967), sont traités à part. L'Égypte n'est pas un pays qui relève de l'UNRWA (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees). Un bureau de liaison existe au Caire et sert surtout pour les contacts avec la Ligue arabe et pour faciliter l'organisation des convois vers la Bande de Gaza (Hilal, Samy, 2008 : 52). Le traitement des demandes s'est détérioré suite à la signature de l'accord de paix avec Israël en 1978 et les Palestiniens ne sont plus considérés à égalité avec les citoyens égyptiens (perte de la protection de l'État, perte d'accès à l'éducation gratuite, à certaines filières universitaires, à certains emplois, à l'exception de ceux et celles mariés à un(e) Égyptien(ne) depuis plus de cinq ans).

<sup>3</sup> L'attribution collective du statut pour les réfugiés somaliens a été suspendue à la fin des années 1990.

l'instabilité que leur pays d'origine connaît depuis ces trente dernières années. Les mesures prises à l'échelon national comme régional n'ont pas été sans conséquences sur les flux de migrants soudanais, dans le sens des arrivées comme dans celui des retours. La signature du Traité *Wâdi al-nîl* en 1976 entre l'Égypte et son voisin du Sud instaura le traitement réciproque des nationaux des deux pays et prêta aux Soudanais un quasi statut de citoyens égyptiens. L'entrée sur le territoire était exempte de visa, l'accès à l'emploi, l'éducation, les soins, la propriété était soumis aux mêmes règles que pour les Égyptiens. Les réfugiés qui fuyaient alors l'instabilité et les tensions croissantes entre le gouvernement central de Khartoum et les rebelles sudistes n'avaient pas à demander le statut de réfugié auprès du HCR (Lamnaouer, 2007).

Un tournant important a lieu à la fin des années 1980 et au début des années 1990<sup>1</sup> : alors que la deuxième guerre civile éclate (1983-2005) et que les islamistes s'installent au pouvoir au Soudan, le Caire « renvoie la balle » au HCR en l'exhortant de s'impliquer davantage dans la gestion des flux d'immigration soudanaise, désormais plus « brutaux », moins organisés et plus hétérogènes d'un point de vue linguistique, culturel et religieux. La tentative d'assassinat du Président Hosni Moubarak en Éthiopie en 1995, attribuée aux islamistes soudanais, déclenche l'annulation du Traité *Wâdi al-nîl* et la fin de la politique de la « porte ouverte ». S'ils ne passent pas par le HCR, un visa d'entrée et de séjour doivent désormais être obtenus par les Soudanais pour se conformer à la nouvelle législation égyptienne. Ceux qui résidaient légalement sur place deviennent illégaux. Au début des années 2000, ce sont les Darfouris qui viennent progressivement gonfler la présence soudanaise en Égypte.

#### *De l'accord des « Quatre Libertés » à l'incitation au retour des Soudanais*

Par la suite, plusieurs événements concomitants ont re-bouleversé la définition légale du statut des Soudanais en Égypte, et ce, en leur défaveur. En janvier 2004 est conclu l'accord des « Quatre Libertés » (*Four Freedom Agreement*) permettant à nouveau aux citoyens des deux pays de circuler librement, d'accéder au travail, à la résidence et à la propriété, sans avoir à acquérir de permis au préalable (y compris théoriquement pour les Soudanais déjà installés en Égypte, réfugiés ou sans passeport valide). L'objectif en arrière plan est d'établir un partenariat économique et politique, notamment dans le domaine de la sécurité alimentaire. Cependant en 2009, l'accord devait encore être ratifié par le gouvernement égyptien.

---

<sup>1</sup> Les annuaires statistiques du HCR ne sont d'ailleurs disponibles qu'à partir de 1993-94, date à laquelle les réfugiés soudanais représentaient moins de 1 000 personnes en Égypte.



En juin 2004, alors que les réunions se multiplient à Khartoum pour conclure la signature d'un accord de paix entre le gouvernement central et les rebelles sudistes, le HCR suspend la procédure de détermination du statut de réfugié pour les Soudanais, quelle que soit leur région d'origine (Sperl, 2001). Cette suspension est toujours valable aujourd'hui. Malgré les réticences exprimées, l'institution onusienne a alors dû mettre en œuvre des programmes de rapatriement « volontaire » vers le Soudan. Seuls les Darfouris, du fait de l'instabilité chronique qui règne dans la région depuis 2003, échappent à ces programmes<sup>1</sup>. Ces derniers ne sont donc ni rapatriés ni réinstallés et sont voués à prolonger leur installation en Égypte. Les autres, pris dans cette « *turbulence gouvernementale* » (Willen, 2008 cité par Anteby-Yemini, 2009 : 15), ni tout à fait citoyens ni tout à fait réfugiés, se retrouvent dans une situation d'entre-deux, de vide législatif, dotés de statuts juridiques inédits et flous. En effet, les non réfugiés ne pouvaient dès lors plus se présenter au HCR ou seulement posséder une carte jaune de protection temporaire valable jusqu'à la fin de l'année 2004<sup>2</sup>. Ils « pouvaient » demander une autorisation de séjour aux instances égyptiennes (Lamnaouer, 2007), car en réalité, l'accord de libre circulation des « Quatre Libertés » n'a pas été mis en application de manière équitable (et ne l'est toujours pas). Si le gouvernement leur attribuait officiellement les mêmes droits qu'aux Égyptiens, il leur accordait paradoxalement une autorisation de séjour de six mois, renouvelable une fois et gratuite pour les femmes et les enfants (Hilal, Samy, 2008). À propos de cet accord, l'adjoint aux Services Communautaires du HCR nous confiera : « *le droit au travail est accordé pour les Soudanais côté égyptien et inversement. Mais ça marche mieux d'un certain côté [de la frontière]... Certains ont bien des permis ici mais pour d'autres, le gouvernement ferme les yeux* [sous-entendu, les Soudanais arabophones musulmans ont plus de chance d'obtenir un permis de travail en Égypte que les Soudanais du Sud] »<sup>3</sup>. Ces ambiguïtés administratives font oublier que l'Égypte, en tant qu'État membre de l'OUA et signataire de la Convention relative aux réfugiés africains doit s'engager « *à faire tout ce qui est en [son] pouvoir [...] pour accueillir les réfugiés, et assurer l'établissement de ceux d'entre eux qui, pour des raisons sérieuses, ne peuvent ou ne veulent pas retourner dans leurs pays d'origine ou dans celui dont ils ont la nationalité* » (article 2).

<sup>1</sup> En 2004, se basant sur une enquête menée dans des camps de réfugiés à l'Est du Tchad, l'administration Bush et le secrétaire d'État Colin Powell ont officiellement qualifié de « génocide » les conséquences des exactions qui ont eu lieu au Darfour. La Cour Pénale Internationale a finalement émis un mandat d'arrêt contre le président soudanais Omar El Beshir en 2010, accusé de génocide.

<sup>2</sup> À la fin de l'année 2004, le HCR devait décider en fonction de l'évolution de la situation au Soudan, s'il prolongeait leur validité, s'il établissait une reconnaissance *prima facie*, ou bien s'il encourageait au rapatriement volontaire. Il a finalement étendu en décembre leur protection temporaire jusqu'en juin 2005, leur permettant d'accéder à un permis de résidence.

<sup>3</sup> Entretien du 7 juillet 2010, café du centre-ville, Le Caire.

Peu de temps après, en janvier 2005, un traité historique entre le président Al-Beshir et John Garang, chef du SPLM (*Sudan People's Liberation Movement*) met fin à la deuxième guerre civile soudanaise<sup>1</sup>. En juillet 2011, l'indépendance du Sud-Soudan est finalement déclarée. Depuis ces événements marquants dans l'histoire du Soudan, l'Égypte et une partie des institutions internationales considèrent que les Soudanais résidant dans le pays ne sont tout simplement plus éligibles au statut de réfugié<sup>2</sup>.

*Le HCR, entre suspicions et recherche de solutions durables locales*

Les manifestations et incidents qui ont eu lieu en 2005 devant les bureaux du HCR (partie 1.3.) ont été révélateurs des insuffisances et des failles du système de protection des réfugiés au Caire. Malgré les réticences de l'État, une prise de conscience et de parole s'en est suivie de la part des responsables de l'institution onusienne. Tout d'abord la prise de conscience que la situation urbaine de ces réfugiés, contrairement à celle des camps, est à prendre en considération, dans toutes ses spécificités, et qu'un certain nombre de besoins de base restent non couverts par le système en place. En 2010, Le Caire a d'ailleurs été choisie comme cité-pilote de la région « Moyen-Orient et Afrique du Nord » pour l'application de la politique du HCR sur les réfugiés vivant en zone urbaine.

Conscient du manque de proximité avec les réfugiés, le HCR, malgré le déménagement de ses bureaux dans la ville du 6 Octobre, proclame sa volonté de raffermir ses liens directs avec la communauté réfugiée et notamment avec les leaders des organisations communautaires (Community-Based Organizations ou CBOs), le but étant de réactiver le dialogue et d'éviter le développement d'un sentiment de frustration ou d'isolement chez les réfugiés. Dans la pratique, cinq ans après les événements, l'ambition du HCR était d'embaucher des volontaires issus de chacune des « communautés » nationales ou ethniques mais également de réaliser des efforts de traduction de l'information délivrée dans d'autres langues que l'arabe ou l'anglais.

Face au temps d'attente plus long en Égypte, aux conditions d'accueil plus sélectives des pays occidentaux et aux entraves faites au droit d'accès au travail pour les réfugiés, outre la « solution » de la réinstallation ou celle du retour volontaire, une

---

<sup>1</sup> Il s'agit du « Comprehensive Peace Agreement » ou « Naivasha Agreement ».

<sup>2</sup> Un revirement eut lieu dans le contexte post-révolutionnaire de 2011 avec quelques réouvertures de dossiers de demandeurs d'asile soudanais qui résidaient sur place.

troisième voie est plus nettement assumée et mise en avant par l'ONU : celle de « l'intégration locale », à condition qu'un engagement de la part des hautes autorités égyptiennes soit réalisé. À condition aussi que le regard porté sur les réfugiés change. Malgré le fait que rares sont les Africains exprimant le désir de rester en Égypte, la gestion des besoins éducatifs ou de santé doit être, toujours selon les responsables du HCR, complétée par la mise en place de projets économiques et d'autosuffisance, comme l'explique Mohamed Dayri :

*« Nous pouvons peut-être améliorer l'ordinaire [...]. Par des projets d'autosuffisance, de manière à ce que les réfugiés ne deviennent pas un fardeau, ne restent pas oisifs avec les conséquences psychosociales qui sont connues. [...] Des pays comme l'Égypte pourraient avoir des craintes que ces mesures ne favorisent l'arrivée d'autres gens. Mais nous, nous disons qu'il y a maintenant une réalité internationale qui fait que c'est quelque chose d'inévitable. Et peut-être [...] que les Égyptiens commencent à se rendre à cette évidence. [...] C'est plutôt en matière de microcrédits et d'autosuffisance, de "self-reliance skills" [capacités d'autonomie]. Donc il y a la santé, l'éducation et l'autosuffisance ou "livelihoods" [moyens d'autosubsistance] ; ce sont les trois domaines sur lesquels on se propose de mettre l'accent. À part les ONG et les Nations Unies, il faut qu'il y ait un partenaire essentiel, c'est le gouvernement égyptien »<sup>1</sup>.*

L'adjoint aux Services Communautaires du HCR aborde de manière plus concrète quelques-uns de ces projets économiques, jugés plus stables que les activités informelles menées la plupart du temps par les réfugiés ; or ces projets n'avaient toujours pas vu le jour en 2011. Une certaine volonté de tenter de changer le regard de la société égyptienne sur les réfugiés est aussi exprimée :

*« Nous souhaitons malgré tout garder contact, maintenir le dialogue [...] C'est pas la gloire... Il y a un mécontentement récurrent. [...] Beaucoup de réfugiés sont des travailleurs ambulants, ils sont coiffeurs, vont dans les maisons... [Il fait référence notamment aux femmes maliennes, spécialisées dans la coiffure à domicile]. Certains ont du travail dans des Internet cafés, des boulangeries, restaurants... Ça marche pas mal et ils recrutent ensuite des gens de leur communauté. Ceux-là réussissent à mettre de l'argent de côté. Les femmes essaient aussi de commercialiser les choses qu'elles fabriquent à la maison, elles découpent et préparent des légumes, des courgettes... Le HCR ne finance pas ces initiatives. Certaines personnes pensent que tout ce qu'il faut pour un réfugié, c'est donner plus*

---

<sup>1</sup> Entretien du 5 juillet 2010, bureaux du HCR, ville du Six Octobre.

*d'assistance, mais cela les met dans une situation de dépendance. Le micro-business rapporte souvent plus que l'assistance. [...] Les secteurs privé et informel progressent ».*

Il précise : « *Le Caire est un lieu étouffant... Il y a un projet "eco-desert community" pensé par un professeur de physique<sup>1</sup>, membre du NCPD [le National Center for Population and Development]. [...] Les réfugiés pourraient aller là-bas. [...] Le HCR ne peut pas se prononcer sur ça car on ne sait pas si les réfugiés valident le projet ou pas. [...] Ce n'est pas une création de colonies ou de ghettos comme le pensent certains. Il leur permet d'apprendre des choses sur l'agriculture, l'écologie [...]. Il n'y aurait pas de loyer à payer pour les volontaires. [...] On a besoin de ces projets sur le long terme, aussi car beaucoup de réfugiés sont exploités, surtout les femmes, les "cleaners" : il y a des violences sexuelles, du travail prolongé jusqu'à 14 ou 18h par jour, certaines doivent enfermer leurs enfants chez elles pendant qu'elles vont travailler... C'est de la perte de dignité. [...] Les réfugiés contribuent à quelque chose. Il faut renverser cette image négative par l'action [...]. Il faut donner une image du réfugié qui contribuerait à l'économie du pays »<sup>2</sup>.*

Quelques signes ou prémices d'accords avec les autorités égyptiennes ou même avec certains *think tanks* locaux<sup>3</sup> encouragent les acteurs du HCR à penser que les choses sont en train d'évoluer concernant la prise en considération politique et sociale des réfugiés. Au début de l'année 2010, l'Égypte, comme tous les autres pays des Nations Unies, a été soumise à l'Examen Périodique Universel (Universal Periodic Review ou UPR) par le Conseil des Droits de l'Homme. Figurent entre autre à l'intérieur du rapport publié en mars 2010 les recommandations suivantes, examinées et acceptées par l'Égypte : « *Dispenser une éducation et une formation aux droits de l'homme aux membres de la police, des services de sécurité, du personnel des établissements pénitentiaires [...], en mettant particulièrement l'accent sur la protection des droits fondamentaux des femmes, des enfants, des minorités nationales et autres, des réfugiés [...]* ; *Promouvoir davantage l'identité et la culture des différentes*

---

<sup>1</sup> Le professeur de l'Université Américaine Salah Arafa s'est intéressé au petit village de Bassaya, dans le delta du Nil, près de la ville de Zagazig, dès la fin des années 1970. Bassaysa fut pensé comme un modèle participatif de développement durable (utilisation des ressources locales, développement des énergies naturelles, formation des jeunes et créations d'entreprises) afin d'améliorer les conditions de vie de ses habitants et d'éviter les flux d'exode rural vers les villes alentours ou vers la capitale. Le succès a été tel qu'un autre site, « New Bassaysa », dans le sud du Sinaï, a été choisi au début des années 1990 pour reproduire l'expérience. Cf. Farid Shihata, 2006, « The Bassaysa model », *Al-Ahram Weekly On-line* n°794, Mai 2006, <http://weekly.ahram.org.eg/2006/794/sc121.htm> (consulté en avril 2012).

<sup>2</sup> Entretien du 7 juillet 2010, café du centre-ville, Le Caire.

<sup>3</sup> L'Information and Decision Support Center (IDSC), fondé au milieu des années 1980, regroupe des chercheurs et consultants égyptiens ; il est en lien avec le Conseil des Ministres et publie des études sur des thèmes politiques, économiques et sociaux variés. Il nous a été présenté de manière très optimiste par le représentant régional du HCR, Mohamed Dayri. Selon lui, c'est par le biais de ce genre de structures, modernes et « éclairées », que des changements peuvent s'opérer, que des projets peuvent être inventés, y compris en faveur des réfugiés.

*communautés et mieux sensibiliser le reste de la population à leur présence historique en Égypte et à leur contribution à la société ; Respecter ses obligations internationales relatives aux réfugiés ; Mettre en oeuvre un programme visant à intégrer comme il convient les populations de réfugiés dans la société ».*

A la suite de ce rapport, Mohamed Dayri a ouvert le dialogue avec le Ministre de l'époque de la Solidarité Sociale, Ali El Mosselhy, et la Ministre de la Famille et de la Population, Mouchira Khattab : *« Ils disent : oui, l'Égypte n'est pas celle des années 1960, on voudrait s'insérer dans un cadre international, les "international standards", il faut s'y conformer, c'est la voie d'avenir à n'en pas douter... Alors je voudrais capitaliser là-dessus et mener des discussions appropriées en septembre-octobre [2010]. Je suis en train d'essayer mais [le Ministre de la Solidarité Sociale] est toujours occupé »*<sup>1</sup>. Un autre espoir à l'époque était lié à la nomination à la présidence du Comité Exécutif du HCR de l'ambassadeur égyptien Hisham Badr, entre octobre 2010 et octobre 2011<sup>2</sup> : *« C'est un engagement accru, au moins sur le papier... Reste à savoir si l'Égypte voudrait faire des choses significatives à cet égard l'année prochaine »* explique Mohamed Dayri<sup>3</sup>. Cette nomination a surtout été l'occasion pour l'organisation de défense des droits de l'Homme Human Rights Watch d'inciter le gouvernement égyptien à saisir l'opportunité de « montrer l'exemple », comme l'occasion de lui rappeler ses engagements en faveur de la protection des réfugiés statutaires. L'organisation l'a également interpellé au sujet des déportations abusives de réfugiés, des migrants tentant de passer clandestinement la frontière israélienne tués ou blessés par les gardes-frontière, ainsi qu'au sujet des personnes détenues en prison et n'ayant aucun recours, qu'ils soient réfugiés, demandeurs d'asile ou migrants.

Malgré ces élans et signes porteurs d'espoir, la situation d'impasse migratoire et celle d'impasse « à l'intégration » sont avant tout celles d'une impasse institutionnelle. Le parti au pouvoir et le Ministère des Affaires Étrangères, en 2010, restaient sur leur position et continuaient de considérer et de présenter l'Égypte, dans les médias notamment, comme un pays de transit pour les réfugiés. L'adjoint aux Services Communautaires du HCR avoue les paradoxes et les contradictions existant entre les volontés politiques du HCR, qui s'efforce de s'adapter à la réalité locale, et celles ambiguës de l'État égyptien : *« L'Etat, dès qu'il voit des phénomènes de stabilisation, d'autosuffisance, il réagit comme si les réfugiés devaient vivre toute leur vie dans une situation de désespoir. On conseille plus ou moins au HCR d'éviter des perspectives d'intégration locale »*<sup>4</sup>. Au sujet

---

<sup>1</sup> Entretien avec Mohamed Dayri, 5 juillet 2010, bureaux du HCR, ville du Six Octobre.

<sup>2</sup> Comme il est d'usage, celui-ci avait été vice-président du même Comité l'année précédente (2009-2010). Lors de son mandat, il a réalisé plusieurs missions au Kenya et dans la Corne de l'Afrique, notamment dans des camps de réfugiés.

<sup>3</sup> Entretien du 5 juillet 2010, bureaux du HCR, ville du Six Octobre.

<sup>4</sup> Entretien avec Ashraf Azer, 7 juillet 2010, café du centre-ville, Le Caire.

de la réinstallation des réfugiés et considérant que le nombre de statutaires au Caire ne représente qu' « *une goutte d'eau dans l'océan* » comparé à d'autres situations dans le monde, Mohamed Dayri se félicite d'avoir mené pour la première fois en mai 2010 un atelier avec la collaboration du Ministère des Affaires Étrangères sur la question de la réinstallation et des quotas établis par Genève et les pays d'accueil.

Au fond, les acteurs du HCR, plutôt que de remettre en cause les critères de reconnaissance des réfugiés au Caire ou de réviser la décision de suspendre la procédure de détermination du statut pour les Soudanais après 2004, suspectent et accusent les « *migrants non réfugiés* », irréguliers et « *non authentiques* » de constituer « *le problème* », c'est-à-dire de faire pression sur les institutions gouvernementales et d'engendrer ce blocage politique quant à l'élaboration de solutions durables locales. Le représentant régional du HCR au Caire fait la distinction suivante :

« *Le nombre de réfugiés n'est pas conséquent. Ils sont 38 000 [réfugiés et demandeurs d'asile en 2010] mais les clients de notre amie<sup>1</sup>, les migrants, ceux qui viennent... Avec leur poids, les autorités égyptiennes disent : nous avons aussi des migrants qui sont de l'ordre d'un million de Soudanais, peut-être cinq millions de Soudanais, on ne sait pas trop... C'est le nombre de migrants non réfugiés qui fait problème. [...] [38 000] c'est presque rien pour une population de 80 millions d'habitants. Le problème c'est que nous avons beaucoup d'autres étrangers qui sont sur le sol national et qui pèsent de tout leur poids sur notre économie nationale* »<sup>2</sup>.

Une prise de conscience des acteurs du HCR a donc eu lieu mais les ambiguïtés de l'État égyptien et les suspicions à l'égard des « faux demandeurs d'asile » empêchent la réelle recherche et mise en application de solutions locales durables.

### ***2.3. Politiques migratoires et (non-respect des) droits des étrangers***

#### *Visa d'entrée sur fond de politique sécuritaire*

A propos des étrangers en général, la loi n°89 de 1960 (actualisée par la loi n°88 en 2005) régleme les procédures d'entrée, de résidence et de sortie des étrangers en

---

<sup>1</sup> Il s'agit de moi-même. L'entretien a été mené en collaboration avec Agathe Etienne, qui s'est présentée comme étudiant principalement la population réfugiée statutaire au Caire. Il différencie à ce moment-là, ceux qu'il désigne comme « *mes clients* » et les siens.

<sup>2</sup> Entretien du 5 juillet 2010, bureaux du HCR, ville du 6 Octobre.

Égypte. Elle autorise quiconque détient un passeport valide et un visa à entrer sur le territoire. Les vacanciers et les étudiants se procurent un visa touristique dans un consulat égyptien, à l'aéroport<sup>1</sup> ou aux postes frontières ; les étudiants régularisent ensuite leur situation pour obtenir un permis de séjour étudiant. Les professionnels doivent se rendre auprès d'un consulat égyptien pour obtenir un autre type de visa d'entrée tandis que les membres du corps diplomatique sont généralement exemptés de droits d'entrée<sup>2</sup>. Même si l'Égypte a adhéré en 2001 à la Communauté des États Sahélo-Sahariens (CEN-SAD), encourageant la liberté de circulation et de séjour des ressortissants entre les pays membres, quasiment tous les immigrés africains doivent se munir d'un visa. Le visa touristique, avec lequel la majorité des migrants africains non demandeurs d'asile entrent sur le territoire, autorise un séjour d'un à trois mois sur le territoire et peut être renouvelé. Le visa dit « d'entrée », valide pendant six mois et donnant accès à un permis de séjour, est nécessaire pour les étudiants inscrits ou les travailleurs embauchés en Égypte. Les entrées et sorties illégales du territoire sont pénalisées mais le cadre juridique est globalement inexistant concernant la lutte contre les migrations irrégulières (Di Bartolomeo, Fakhoury, Perrin, 2010 : 5)<sup>3</sup>.

La mobilité interne est surveillée, notamment dans les gouvernorats de la Mer Rouge et du Sinaï, limitrophes de la frontière israélienne. Les sorties du territoire sont interdites pour les réfugiés, ce qui incite certains à vouloir renoncer à leur statut : *« L'Égypte est une grande prison pour eux. C'est le problème par exemple pour les Irakiens qui veulent revenir chez eux pour effectuer une transaction immobilière ou bien qui veulent faire un pèlerinage en Arabie Saoudite »* explique l'adjoint aux Services Communautaires du HCR<sup>4</sup>.

Dans le cadre de la relance du Processus de Barcelone (« Union pour la Méditerranée ») et de la politique de coopération entre l'Europe et l'Afrique du Nord, des accords d'association (AEA) et des plans d'action, contenant généralement un volet migratoire<sup>5</sup> ont été conclus avec les pays du Maghreb mais également avec la Jordanie, le Liban et l'Égypte<sup>6</sup>. Malgré les tentatives d'échanges et de discussions communes quant à

---

<sup>1</sup> Pour un Français, le visa d'entrée à l'aéroport coûte 11 euros ; le consulat le délivre pour 25 euros.

<sup>2</sup> Un certain nombre de citoyens de pays arabes sont également exemptés de visa d'entrée, tout comme les citoyens originaires de Guinée Conakry, à conditions qu'ils ne restent que quelques mois en Égypte.

<sup>3</sup> L'Égypte a ratifié les Protocoles de Palerme de 2000, protocoles additionnels à la Convention des Nations Unies contre la criminalité transnationale organisée. Le migrant et/ou son passeur sont passibles d'amendes (110 à 550 euros) et de prison, y compris lors d'une décision d'expulsion qui ne serait pas respectée. Les séjours irréguliers sont également sanctionnés par des amendes et la détention administrative d'étrangers en attente d'expulsion est possible.

<sup>4</sup> Entretien du 7 juillet 2010, café du centre-ville, Le Caire.

<sup>5</sup> Cf. le projet « EuroMed migration II ».

<sup>6</sup> Le sommet fondateur de l'Union pour la Méditerranée (UPM) s'est d'ailleurs déroulé le 13 juillet 2008 à Paris à l'invitation de la France et de l'Égypte ; les deux pays ont coprésidé l'UPM entre juillet 2008 et juin 2012.

la question de l'immigration clandestine dans la région, les droits, la protection des travailleurs, des migrant(e)s et des réfugiés (Réseau euro-méditerranéen des droits de l'Homme), l'approche par les droits de l'Homme est généralement évincée au profit de la logique sécuritaire (Hilal, Samy, 2008 : 19). Aucune décision juridique prise communément aux pays des deux rives ne concerne la libre circulation des individus<sup>1</sup>. La focalisation européenne sur la lutte contre les migrations irrégulières et l'intégration récente de l'Égypte dans cette politique commune de gestion des flux a rendu le sujet des migrations « de transit » *via* l'Égypte plus visible, faisant d'ailleurs apparaître celles-ci comme croissantes depuis une dizaine d'années, notamment dans la presse égyptienne (Al-Sharmani, Grabska, 2009 : 461).

Cependant, les migrations dites irrégulières n'ont pas forcément précédé la mise en place de ces politiques migratoires et le lien de causalité entre les deux processus est à re-questionner. Il semble que les politiques migratoires européennes et certaines des décisions gouvernementales ou onusiennes aient également leur part de responsabilité dans la fabrique « interne » de migrants se retrouvant sans statut juridique clair alors qu'ils avaient pénétré légalement sur le territoire. Les migrants catégorisés « illégaux », parfois maladroitement au sein des typologies, ne le sont que parce qu'ils franchissent la « mauvaise » frontière, ne le sont qu'à un moment donné de leur parcours mais ils peuvent très bien être aussi à la fois « en règle » et dans une période d'immobilité et ne faire que subir des revirements politiques imposés « par le haut ».

### *Les Africains ou l'impossible accès à la résidence, au travail, à l'école, à la santé*

Concernant la résidence, des permis de long séjour (cinq ou dix ans) sont exceptionnellement délivrés dans des cas très spécifiques<sup>2</sup>. Trois autres types de permis existent pour différentes catégories de personnes : pour les investisseurs étrangers et leur famille ou les femmes mariées à des Égyptiens (permis de cinq ans), pour les personnes travaillant dans le secteur public égyptien, certains Palestiniens conjoints de femmes égyptiennes ou réfugiés politiques selon la Constitution égyptienne (permis de trois ans) et enfin, pour les étudiants et leur famille, les travailleurs avec contrat ou les personnes disposant de plus de 50 000 dollars sur leur compte bancaire (permis de séjour temporaire non-touristique). L'article 27 de la loi n°12 de 2003 inscrite dans le droit du

---

<sup>1</sup> Les rares petits projets amorcés par la société civile dans les pays du Machrek en faveur des réfugiés ou des migrants disposent généralement d'un budget insuffisant pour prétendre pouvoir bénéficier de l'appui financier de la Commission Européenne.

<sup>2</sup> Il faut pouvoir prouver ses origines égyptiennes ou sa présence légale sur le territoire depuis avant 1952.



travail égyptien régleme nte l'accès à l'emploi des étrangers sur la base de la réciprocité. L'article 28 de ladite loi, ainsi que la loi n°137 de 1981, précisent que les étrangers ne sont pas autorisés à travailler sans permis de travail délivré par le Ministère de la Main d'œuvre et de l'Immigration ; ils doivent être autorisés à entrer sur le territoire en vue d'y être embauchés (lettre de l'employeur ou contrat de travail à fournir)<sup>1</sup>. La préférence nationale est exprimée et seuls 10 à 25 % des employés d'une entreprise, selon qu'il s'agisse d'emplois peu qualifiés ou très qualifiés, peuvent être d'origine étrangère. Les Grecs, les Italiens, les Palestiniens, les Jordaniens, les Syriens et les Soudanais sont privilégiés.

Dans les textes, les Soudanais, depuis la signature de l'accord des « Quatre Libertés » ainsi que tous les réfugiés d'après la Convention de Genève, ont le droit d'accéder au marché de l'emploi sans avoir à acquérir au préalable un permis de travail, ce qui n'est en pratique pas appliqué. Les permis de travail donnent accès à des permis de séjour dont la durée correspond à celle du permis de travail (Zohry, 2003 : 61)<sup>2</sup>. Plus récemment, en 2008 et 2011 (suite à la Révolution de janvier), le gouvernement a entrepris de durcir les mesures afin de contrôler les travailleurs migrants en situation irrégulière et de limiter l'accès au travail des étrangers<sup>3</sup>. Malgré la ratification par l'Égypte en 1993 de la Convention des Nations Unies sur la protection des droits des travailleurs migrants et des membres de leur famille<sup>4</sup>, des discriminations persistent puisque ces permis sont impossibles à obtenir pour les candidats porteurs du virus HIV et le code du travail égyptien est rarement appliqué concernant les travailleurs domestiques étrangers. Le processus de fermeture s'exacerbe donc aujourd'hui, y compris pour les migrants qui ne recherchent pas l'asile.

La liste est également longue des lois et décrets contradictoires qui concernent l'accès aux services publics (éducation, santé), au logement ou le respect des droits civils des étrangers. Le décalage entre les textes et la réalité est considérable. La ratification de plusieurs traités internationaux (Convention des droits de l'enfant ; Pacte International relatif aux droits économiques, sociaux et culturels ; Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants ; Charte africaine des droits de l'Homme et des peuples...) n'empêche pas que des lois ou des pratiques nationales

---

<sup>1</sup> Il est plus difficile d'acquérir un permis de travail si l'on est entré en Égypte avec un visa touristique.

<sup>2</sup> La circulation de faux contrats de travail, de faux permis de séjour et de faux passeports soudanais (achetés par des non Soudanais) permet à certains Africains disposant de moyens financiers d'entrer et de rester légalement en Égypte.

<sup>3</sup> Cf. Bassem Abou, 2011, *Al-Ahram online* du 12 mars 2011, « Egypt's labour minister to stop issuing work permits to foreigners » de Alabass, <http://english.ahram.org.eg/News/7539.aspx> (consulté le 23 octobre 2011) ; et Mirande Youssef, 2008, *Al-Ahram* n°717 de juin 2008, « Réglementer le marché du travail ».

<sup>4</sup> Entrée en vigueur seulement en 2003.

plus officieuses annulent leurs effets. Les enfants des étrangers comme les enfants des réfugiés sont très rarement acceptés dans les écoles publiques. Des exceptions sont théoriquement faites pour les citoyens soudanais, libyens, jordaniens ou les enfants de diplomates arabes. En 2000, le Ministère de l'Intérieur a adopté deux décrets permettant à tous les enfants de réfugiés statutaires de s'inscrire dans les écoles publiques égyptiennes mais ils n'ont à ce jour pas été publiés dans la Gazette officielle ni appliqués. Les barrières administratives perdurent car les familles souhaitant inscrire leurs enfants dans des écoles publiques doivent fournir en échange un nombre non négligeable de documents, qu'elles n'ont pas toujours en leur possession. Du fait des discriminations quotidiennes, elles préfèrent malgré tout inscrire leurs enfants dans des écoles privées, réservées aux réfugiés, voire les déscolariser. La question de l'accès à un diplôme pour les Soudanais, reconnu à la fois en Égypte et au Soudan a été débattue en 2006-2007 (partie 4.2.)<sup>1</sup>.

La loi est encore plus restrictive concernant l'accès aux universités égyptiennes, les frais de scolarité étant très élevés et aucune exception n'étant faite pour les étudiants réfugiés. Le Ministère de la santé a émis une directive en 2005, afin que les Égyptiens et les non Égyptiens puissent accéder à égalité aux services de santé de base fournis par les institutions gouvernementales (à l'exception des opérations de chirurgie, des traitements longs ou des médicaments coûteux) ; les réfugiés, souvent déçus ou réticents, préfèrent se rendre dans des ONG partenaires du HCR, comme CARITAS pour accéder à des soins (partie 4.1.).

Les étrangers et les réfugiés n'ont pas accès non plus à un système de location de logements contrôlé et doivent s'en remettre au marché privé, plus coûteux et/ou plus précaire, ce qui renforce la vulnérabilité des plus pauvres. D'une manière plus générale, différents rapports d'organisations nationales ou internationales de défense des droits de l'Homme (Amnesty International, la Fédération Internationale des Ligues des Droits de l'Homme, l'Egyptian Organization for Human Rights) dénoncent les traitements discriminatoires réservés aux Africains, réfugiés, demandeurs d'asile ou autre, détenus abusivement en prison ou expulsés injustement vers leur pays d'origine<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Stefan (2010).

<sup>2</sup> En 2008 et 2011, plusieurs ONG ont appelé l'ONU et l'Union Européenne à réagir face à l'expulsion de centaines d'Érythréens par les autorités égyptiennes. Entre le 11 et le 13 juin 2008, Amnesty International fait état de l'expulsion de 700 demandeurs d'asile de l'aéroport d'Assouan vers Massawa (« Egypt continues to deport Eritrean asylum-seekers », <http://www.amnesty.org/en/news-and-updates/news/egypt-must-stop-flights-to-torture-in-eritrea-20080613>, consulté le 25 octobre 2011). Le 22 octobre 2011, le réseau Migreurop soutenait le groupe défenseurs des droits de l'Homme EveryOne, appelant le gouvernement égyptien à respecter ses obligations internationales et à transférer les dossiers de détenus érythréens au HCR (« An appeal to stop the deportation of Eritrean refugees from Egypt »,

Enfin, la loi n°26 de 1975 concernant l'accès à la nationalité égyptienne stipule clairement qu'il est plus aisé pour un descendant d'Égyptien (droit du sang), pour quelqu'un qui est né en Égypte et pour les citoyens d'États arabo-musulmans, d'être naturalisés<sup>1</sup>. Le mariage avec une femme égyptienne ne donne accès à aucun droit spécifique. En Égypte comme dans les pays du Maghreb, accéder à la nationalité ne rime pas avec accès à la citoyenneté. Quoiqu'il en soit, la question de l'accès à la nationalité ne se pose pas pour les migrants et réfugiés africains dont il est question ici. Eux-mêmes expriment régulièrement leur refus de s'installer définitivement dans le pays<sup>2</sup>.

En conclusion, si le gouvernement égyptien facilite et encourage les mouvements d'émigration, les questions de l'asile et de l'immigration, en particulier d'origine africaine, sont encore des sujets sensibles ; elles font l'objet de mesures juridiques contradictoires, évolutives et ambiguës et freinent de ce fait les processus d'intégration locale des Africains.

Etabli depuis 1954 au Caire, le HCR entretient des relations complexes avec l'État égyptien et un rapport de force s'est établi entre les deux acteurs. Nombreux sont les obstacles administratifs rencontrés par le HCR dès lors qu'il s'agit d'entamer une réflexion sur la recherche de solutions durables locales pour les réfugiés. Le gouvernement a émis des réserves quant à plusieurs articles de la Convention de Genève, concernant l'accès à l'éducation, au travail, au rationnement des réfugiés statutaires. La carte bleue de réfugié ne donne finalement accès qu'à peu de droits économiques ou sociaux, excepté celui de séjour sur le territoire, à renouveler régulièrement. Ce système d'asile, « à géométrie variable », évolue dans le temps et ne s'applique pas de la même manière selon qu'il s'agisse d'exilés palestiniens ou soudanais.

Concernant ces derniers, ils ont subi les fluctuations politiques et diplomatiques du dialogue entre les présidents Hosni Moubarak et Omar El Beshir. Du fait de la longue histoire commune liant l'Égypte au Soudan, ils ont un temps été considérés comme de véritables citoyens égyptiens, exemptés de visa et pouvant circuler librement

---

[http://www.everyonegroup.com/EveryOne/MainPage/Entries/2011/10/22\\_An\\_appealto\\_stop\\_thedeportationofEritrean\\_refugees\\_from\\_Egypt.html](http://www.everyonegroup.com/EveryOne/MainPage/Entries/2011/10/22_An_appealto_stop_thedeportationofEritrean_refugees_from_Egypt.html), consulté le 25 octobre 2011).

<sup>1</sup> La loi a été modifiée par un amendement en 2004 (loi n°154) afin que les femmes égyptiennes mariées à des étrangers puissent transmettre la nationalité à leurs enfants, quelque soit le lieu de naissance de ces derniers. En pratique, les femmes égyptiennes mariées à des Palestiniens ont pourtant été privées de ce droit, « *[t]his is due to policy reasons and has no legal foundation* » (Cf. les articles de lois sur le site du CARIM, <http://www.carim.org/index.php?callContent=401&callText=340>, consulté le 11 mai 2013).

<sup>2</sup> Aucune naturalisation n'est d'ailleurs mentionnée dans les annuaires du HCR depuis le début des années 1990.

entre les deux pays (1976-1995). Mais l'annulation du Traité Wâdi al-nîl a limité les circulations. Plus tard, en 2004, la signature de l'Accord des Quatre Libertés – tardivement mis en application – ainsi que la signature d'accords de paix entre le Nord-Soudan et le Sud-Soudan, ont eu des effets pervers quant aux demandes d'asile des exilés soudanais ; celles-ci ne sont tout simplement plus acceptées par le HCR (sauf pour les Darfouris). Depuis la déclaration d'indépendance du Sud-Soudan en 2011, les Soudanais du Caire sont d'autant plus encouragés par les institutions à retourner dans leur pays. Ceux qui restent, nombreux, se retrouvent en plein vide juridique. Nous pourrions pousser la réflexion et rejoindre ici l'idée, développée à partir du cas français, d'un « asile au rabais » (Legoux, 1995), remplacé par la « protection subsidiaire », ou de l'« asile au noir » (Brachet, 1997), c'est-à-dire cette forme non avouée d'acceptation de la présence de certains migrants qui, bien qu'étant déboutés, se trouvent implicitement « tolérés » par les autorités (Frigoli, 2004). Le HCR au Caire prend progressivement conscience de ces dysfonctionnements mais sa capacité d'action en termes de mise en application de solutions durables locales (intégration des réfugiés par des projets d'autosuffisance par exemple) reste limitée par les ambiguïtés du gouvernement égyptien. Ce dernier, comme le HCR, sont également devenus plus suspicieux quant aux « faux demandeurs d'asile », bloquant apparemment cette nécessaire réflexion sur l'intégration des réfugiés dans le pays.

Au sujet des étrangers en général, des non demandeurs d'asile, les politiques migratoires et d'accueil se veulent plus sécuritaires depuis la signature d'accords d'association avec l'Europe ; elles limitent également les circulations vers l'Égypte et peuvent engendrer une criminalisation des migrants. La plupart des Africains « non réfugiés » sont entrés sur le territoire avec un visa touristique, qu'ils n'ont pas toujours la possibilité de renouveler au bout d'un ou trois mois. Les visas « étudiants » ou « de travail » sont difficiles à obtenir et les droits des étrangers en termes d'accès au logement, à l'emploi, à la santé, ne sont pas respectés, malgré la ratification de multiples traités internationaux allant en sens contraire. Ces entraves juridiques expliquent pourquoi des phénomènes d'informalité croissent, y compris au sein de la communauté migrante (faux permis de séjour ou de travail), pourquoi aussi les étrangers africains, réfugiés, demandeurs d'asile ou autres migrants, n'imaginent pas s'installer définitivement sur le territoire et enfin, elles expliquent pourquoi ces derniers doivent avoir recours au quotidien à des services non gouvernementaux, privés, dispensés notamment par les Églises missionnaires et les ONGc du Caire (partie 2).



### **Chapitre 3. L'articulation récente au champ migratoire transsaharien : installations et diversification de la présence africaine au Caire**

Ce chapitre aborde la question de l'hétérogénéisation de la présence africaine en Égypte, au-delà des seuls chiffres (discutables) du HCR. En effet, les Soudanais et les exilés de la Corne de l'Afrique ne sont plus les seuls Subsahariens à être représentés au Caire. Cependant, la présence de ces derniers ainsi que les rumeurs de réinstallations massives opérées par le HCR depuis l'Égypte ont pu jouer un rôle important dans les directions prises par ces Africains de l'Ouest ou du Centre. Cette immigration récente plurielle, plus difficile à catégoriser, semble avoir renforcé le phénomène d'impasse institutionnelle et migratoire.

Du fait du flou juridique persistant et donc de l'inexactitude des statistiques officielles, les données sont ici complétées par des études complémentaires récentes sur les migrants « en transit » et/ou « irréguliers » en Égypte, mais également à partir de nos propres observations de terrain et de nos propres entretiens. Est ainsi interrogée l'articulation, la connexion, entre deux champs migratoires plus ou moins anciens : le champ nilotique et celui plus contemporain et plus vaste des migrations transsahariennes.

Les statuts de ces récents migrants africains sont donc variés et évoluent au cours du temps ; ils peuvent se superposer, se cumuler, se réviser. Étudiants, diplomates, travailleurs, aventuriers... D'où viennent-ils ? Pourquoi sont-ils partis ? Par où sont-ils passés ? Pourquoi ont-ils opté pour l'Égypte (et l'ont-ils véritablement « choisi ») ? Font-ils sensiblement évoluer la proportion des Africains établis dans le pays ? Comment les identifier ou les nommer ? Cette diversité semble quoi qu'il en soit être à l'origine de nouvelles citadinités africaines au Caire.

### ***3.1. Itinéraires, motivations, statuts, légalité : le brouillage des cartes***

#### *L'Égypte désormais au sein des champs migratoires africains*

La complexification et la diversification du paysage migratoire africain en Égypte résultent de l'arrivée récente (par voie aérienne) de migrants originaires de toute l'Afrique, qui ne sont pas tous des migrants forcés enregistrés auprès du HCR et qui ont pu transiter par plusieurs autres pays au préalable. Il est difficile de sous-catégoriser clairement les différentes raisons de leur départ d'autant plus que leur statut, social, administratif, juridique, peut évoluer une fois qu'ils sont installés en Égypte. Les catégories de migrants sont donc labiles, mouvantes et échappent aux tentatives de classification rigide et hiérarchisée des institutions.

Trois principaux moteurs migratoires semblent se dessiner : le travail/les études, la fuite (politique ou économique) et le « non choix » (partie 3.2.). Cela ne signifie pas que les statuts ne se superposent pas ou ne s'entrecroisent pas, ni que les trajectoires ne se révisent pas au cours du temps. Certains sont arrivés en tant qu'étudiant ou diplomate et sont devenus demandeurs d'asile du fait d'un coup d'État dans leur pays d'origine alors qu'ils se trouvaient en Égypte ; d'autres sont entrés avec un visa touristique en vue de transiter vers l'Europe et ont finalement obtenu une carte de réfugié auprès de l'ONU ou se sont inscrits à l'Université pour bénéficier d'une carte d'étudiant, ou encore, sont devenus des « irréguliers ». Les itinéraires statutaires évoluent donc une fois sur place, dans cette période d'immobilité et, malgré la résignation qui gagne cette partie de la population migrante, les stratégies pour obtenir un statut légal et un minimum de protection s'inventent et se multiplient.

Hormis le Soudan et la Corne de l'Afrique, les pays de départ qui apparaissent sur la carte des itinéraires transsahariens vers l'Égypte depuis le début des années 2000 sont : la République Démocratique du Congo, la République du Congo, le Cameroun, le Nigeria mais également la République de Guinée, le Togo, le Mali, Madagascar... La plupart de ces « autres » migrants sont arrivés en Égypte par voie aérienne et y sont entrés légalement avec un visa de tourisme. L'Égypte est en effet desservie par de nombreuses lignes aériennes africaines (Ethiopian Airlines, South African Airways, Kenya Airways...). Cependant, qu'ils soient étudiants, sportifs ou réfugiés politiques, l'Égypte n'est pas toujours leur premier pays d'exil ou le premier pays étranger visité. Les trajectoires ont pu bifurquer vers un ou plusieurs pays africains comme l'Afrique du Sud,

le Sénégal, le Niger, mais aussi parfois le Maroc ou la Libye. Le « raccrochage » de l'Égypte à un champ migratoire transsaharien plus large que le seul couloir nilotique est donc récent mais bien réel. Vivent également au Caire des Congolais de RDC ayant grandi au Soudan<sup>1</sup> et/ou qui possèdent un parent de nationalité soudanaise et qui ont pu profiter de la double nationalité pour entrer dans le pays ; ils se nomment eux-mêmes les « Soudaco » et maîtrisent la langue arabe. D'autres sont passés par l'Europe de l'Ouest (France, Allemagne, Grande-Bretagne ou Italie) voire par l'Ukraine ou la Russie, dans le cadre d'études ou d'un sport pratiqué à haut niveau. Enfin, nous avons rencontré une Érythréenne qui avait travaillé comme domestique pendant plusieurs années en Arabie Saoudite, un Congolais de République du Congo qui avait étudié en Corée du Sud et était auparavant passé par Dubaï, ainsi que des footballeurs guinéens qui avaient tenté leur chance en Thaïlande avant de revenir une seconde fois en Égypte. Un de ces footballeurs avait finalement rejoint l'Argentine. L'Égypte est donc intégrée dans une moindre mesure à des systèmes migratoires complexes et étendus allant de l'Asie à l'Amérique latine. Au final, à défaut d'être une impasse totalement imperméable, le pays est, pour ceux qui disposent de davantage de moyens et de réseaux sociaux, un lieu d'où l'on peut partir pour tenter sa chance ailleurs mais également un lieu où l'on peut revenir car on y a déjà créé des liens et exercé des compétences.

### *Un faible pourcentage d'Africains parmi la population*

Concernant leur situation administrative et le nombre d'étrangers (non réfugiés) en situation régulière en Égypte, il est une nouvelle fois difficile d'obtenir des données précises car les méthodes nationales de recensement diffèrent entre 1996 et 2006. En effet, le dernier recensement publié ne précise plus la nationalité des étrangers et seuls le nombre de permis de travail délivrés aux étrangers (répartis par grands ensembles régionaux, le Soudan étant généralement classé parmi les pays arabes) est communiqué (tableaux 7 et 8). Quoi qu'il en soit, le recensement de 2006 fait état de 184 679 étrangers résidant en Égypte au total. Pour 2011, Philippe Fargues (2012, avec Fandrich) évoque un total de 262 500 migrants réguliers en Égypte.

---

<sup>1</sup> La Province Orientale de RDC dispose d'une frontière commune avec le Soudan. En 1964, lors de la rébellion des *Simba*, plusieurs opposants politiques auraient gagné le Soudan.



**Tableau 7. Étrangers recensés en Égypte (1996-2006)**

PAYS :	1996			2006	
	Population totale		Population active %	Population active	
	Nombre	%		Nombre	%
<b>Arabes</b>	60 867	52,7	58,1	24 712	46,1
dont :					
- Palestine	28 648	24,8	n.c.	n.c.	n.c.
- Soudan	11 004	9,5	n.c.	n.c.	n.c.
<b>européens</b>	28 986	25,1	21,0	19 236	n.c.
dont :					
- Allemagne	7 024	6,1	n.c.	n.c.	n.c.
- Russie	6 748	5,8	n.c.	n.c.	n.c.
<b>américains</b>	5 542	4,8	6,0	2 318	4,3
dont :					
- États-Unis	4 840	4,2	n.c.	n.c.	n.c.
<b>asiatiques</b>	8 514	7,4	6,0	3 753	7,0
<b>africains</b>	<b>5 052</b>	<b>4,4</b>	<b>n.c.</b>	<b>925</b>	<b>1,7</b>
<b>Autres</b>	6 628	5,7	n.c.	2 619	4,9
<b>TOTAL</b>	115 589	100	100	53 563	100

Source : Données du CAPMAS (recensements de 1996 et de 2006).

**Tableau 8. Nombre de permis de travail accordés aux étrangers, par type de permis et principaux groupes d'origine (2005)**

Groupes nationaux	Type de permis :			Pourcentage
	Première fois	Renouvellement	Total	
Pays arabes	1 253	5 775	7 028	40,3
Pays africains	54	92	146	0,8
Pays asiatiques	1 407	2 985	4 392	25,2
Pays européens	2 275	3 031	5 306	30,4
Amériques et Australie	550	930	1 480	8,5
Autres	37	67	104	0,6
<b>TOTAL</b>	<b>5 576</b>	<b>11 880</b>	<b>17 456</b>	<b>100</b>

Sources : Données du CAPMAS et du Ministère égyptien du Travail et de l'Émigration (2005).

Pour 1996, si l'on ajoute les Soudanais recensés aux autres étrangers africains, on atteint à peine 14 % des étrangers en Égypte (environ 16 000 personnes sur plus de 115 000), assez loin derrière les Arabes (Palestiniens notamment) ou les Européens vivant dans le pays. Les Africains seraient originaires de près de 50 États différents (Boubakri, 2007 : 15). En outre, d'après les statistiques du Ministère du travail et de l'émigration, Ayman Zohry (2007 : 30) recense 146 permis de travail délivrés en 2005 à des Africains (54 pour la première fois et 92 renouvellements) (tableau 8) tandis que le CAPMAS avance pour 2006, 925 Africains parmi la population active égyptienne (1,7 %) (tableau 7). Le nombre d'Africains travaillant officiellement en Égypte ne dépasse donc pas les 1 000 personnes.

Il est fréquent que les résultats sous-estiment la réalité puisqu'un certain nombre d'étrangers ne se font pas recenser ou bien se déclarent Égyptiens, comme certains Soudanais par exemple depuis l'accord des « Quatre Libertés » ou s'ils possèdent la double nationalité. La grande majorité des Africains serait en réalité en situation irrégulière en Égypte.

### *L'irrégularité devenue la norme ?*

Dans son article « Irregularity as Normality among Immigrants South and East of the Mediterranean », Philippe Fargues (2009) avance que les travailleurs migrants en situation irrégulière en Égypte représenteraient entre quelques dizaines de milliers de personnes à plusieurs millions, venues principalement de la Corne de l'Afrique et du Soudan. En comparant différents types de mobilités dans les pays du Sud et de l'Est de la Méditerranée (PSEM) et en distinguant les travailleurs migrants des réfugiés et des migrants « en transit », il avance un minimum de 100 000 travailleurs migrants irréguliers résidant en Égypte au début des années 2000<sup>1</sup>. Cependant, aucune estimation n'apparaît pour les migrants dits « en transit ». Il avance le même minimum de 100 000 migrants irréguliers présents en Égypte après les printemps arabes (2012). Dans ces études comparatives, il conclut que l'irrégularité, du fait des politiques régionales migratoires et d'accueil (et de leurs failles), est devenue la norme et concerne désormais la majeure part de l'immigration dans les PSEM.

---

<sup>1</sup> Ce qui situe l'Égypte derrière la Libye, la Jordanie, le Liban, la Palestine, la Syrie ou encore la Turquie, qui comptent chacun entre 300 000 et un million de migrants irréguliers selon ses estimations.

Les estimations générales de la seule présence soudanaise en Égypte vont de trois à cinq millions dans les médias nationaux et dans certains rapports de recherche (Zohry, 2003 : 66) (soit environ 5 % de la population) ; selon une étude se basant sur le nombre de décès enregistrés par l'ambassade soudanaise ces 20 dernières années, il y aurait moins de 200 000 Soudanais en Égypte<sup>1</sup>. Le bureau du SPLM au Caire avance quant à lui 2,2 millions de Soudanais tandis que le gouvernement égyptien évoque quatre millions de personnes (Jacobsen, 2006 : 275). Enfin, le comité américain pour les réfugiés (US Committee for Refugees), en s'appuyant sur les chiffres du département d'État, estimait en 2005 qu'un million de Soudanais sans papiers vivait en Égypte (Fabos, 2008 : 33). Quoi qu'il en soit, tout porte à croire aujourd'hui qu'ils représentent le plus grand groupe de « non Égyptiens » vivant sur le territoire.

Au sein de cette immigration africaine récente, qu'en est-il des principales motivations au départ ? Trois différents types de « moteurs » ont été distingués ci-après.

### ***3.2. « Partir pour... » : les principales motivations au départ***

#### *Venir travailler, étudier... avec l'intention du retour*

Cette première sous-partie regroupe des motivations au départ pouvant être qualifiées d'économiques, de professionnelles ou liées aux études ; il s'agit de migrations volontaires, planifiées et temporaires. Les projets ou les pistes de projets sont définis avant le départ. Ces migrations se réalisent dans des cadres plus ou moins officiels. Par la suite et pour des raisons diverses, les projets et les statuts peuvent évoluer.

Premièrement, la circulation de travailleurs soudanais entre l'Égypte et le Soudan est une tradition ancienne. Souvent illégal, le travail consiste en de petites activités commerciales, ambulantes ou au sein de petites boutiques spécialisées, tenues généralement par des Soudanais musulmans. En outre, au début des années 1990, quelques étudiants soudanais ayant bénéficié de bourses d'étude du gouvernement s'étaient installés au Caire (Southern Sudanese Students ou SOSSA group) et y sont restés. Toujours concernant les étudiants, à l'image des évolutions que connaissent les universités d'Afrique du Nord et à défaut de pouvoir être intégrés au sein de filières européennes (Mazzella, 2009), de nombreux étudiants d'Afrique subsaharienne

---

<sup>1</sup> Étude de Osman Mohamed Salih, citée par Fabos (2008 : 31).

(d'Afrique de l'Ouest surtout) se sont inscrits ces dernières années dans les universités égyptiennes et notamment au sein de l'Université francophone Senghor d'Alexandrie<sup>1</sup> et au sein de la renommée Université d'Al Azhar (Bava, Pliez, 2009 : 191). Au total, ils seraient 3 000 à être inscrits en Égypte, originaires notamment du Sénégal, du Niger, du Nigeria, du Burkina Faso mais également de Côte Ivoire, de Guinée, du Bénin, du Mali, de République centrafricaine ou de RDC. Attirés par les bourses universitaires, certains s'avèrent déçus du contenu des enseignements et se retrouvent à étudier l'arabe, la traduction (et dans certains cas la religion musulmane) ; ils réalisent *a posteriori* qu'il leur sera difficile de revenir dans leur pays et d'y trouver un emploi : « *Au Togo, il n'y a pas vraiment d'endroits pour m'accueillir. Je serai obligé de me reconvertir. En ce moment, j'ai de la fièvre la nuit à cause de ça. J'ai déjà perdu beaucoup de temps* »<sup>2</sup> explique Sylvain, arrivé en 2005 pour étudier l'arabe à l'Université d'Ain Shams. Au sujet des expatriations professionnelles, des ambassadeurs, des diplomates africains et leur famille sont régulièrement envoyés au Caire, où sont concentrées de nombreuses représentations officielles et internationales (consulats, ambassades).

Pour tous ces migrants volontaires de longue date, les choses ont pu basculer alors qu'ils se trouvaient en Égypte, à cause d'un changement d'avis, d'une prise de conscience, à cause de l'éclatement d'un conflit dans leur pays d'origine, d'un coup d'État, de risque d'emprisonnement, voire de mort en cas de retour – pourtant initialement programmé – dans leur pays. Une rupture est créée entre la condition choisie de migrant temporaire et celle précaire, fataliste, du migrant « à durée indéterminée ». Dans certains cas précis, les expatriés voient leurs relations avec leur ambassade au Caire se détériorer ou sont contraints de rompre les liens avec celle-ci. Suite à l'exacerbation des tensions entre le Nord et le Sud Soudan, le gouvernement de Khartoum a par exemple suspendu les bourses de ses étudiants en Égypte, ces derniers se retrouvant dans l'incapacité de terminer leurs études (Grabska, 2005 : 32<sup>3</sup>). La guerre du Golfe de 1990-1991 puis les expulsions menées dans les années 2000 par le gouvernement de Kadhafi ont provoqué l'arrivée en Égypte de travailleurs soudanais jusqu'alors installés en Arabie Saoudite, dans les Émirats Arabes Unis, au Koweït ou en Libye, et ce depuis les années 1970 (Beaugé, 1989 : 556, in Lavergne).

Depuis la chute du président congolais Mobutu (1997), quelques citoyens de RDC, étudiants ou diplomates, qui résidaient alors au Caire, ont également été contraints

<sup>1</sup> Ils étaient 130 étudiants d'Afrique noire inscrits à l'Université Senghor en 2010. Cf. Schweitzer (2010).

<sup>2</sup> Entretien du 29 juillet 2010, au Centre Français de Culture et de Coopération, Mounira, centre-ville du Caire.

<sup>3</sup> Katarzyna Grabska fait également part de Soudanais poursuivant alors leurs études en Russie ou en Ukraine et se retrouvant au début des années 1990 dans l'incapacité de retourner dans leur pays pour bénéficier d'une protection. Certains sont directement venus en Égypte pour demander l'asile.

de rester sur place par peur des représailles ou parce qu'ils n'ont jamais reçu l'argent prévu pour leur rapatriement. Plusieurs membres de familles congolaises (celle de l'ambassadeur et celle du conseiller à l'ambassade notamment) ont été réinstallés au Canada ou en Angleterre dans les années 2000 ou étaient en attente de l'être ou encore, avaient choisi de rester au Caire. Patrick, arrivé en 1991, n'était pas parti pour rester en Égypte :

*« J'ai reçu une bourse du gouvernement congolais pour suivre mes études d'aviation militaire en Égypte. Je devais travailler au service du président Mobutu en rentrant. Mais les choses n'ont pas évolué comme prévu. Des troubles commençaient à éclater au pays et j'ai dû attendre que le gouvernement s'occupe de mon cas. Je n'avais pas d'argent pour rentrer. [...] J'ai reçu une convocation par mon ambassade alors que je n'avais jamais travaillé pour Mobutu ; j'ai refusé de répondre et j'ai été considéré comme déserteur. Je savais que d'anciens militaires pro-Mobutu avaient été regroupés dans des camps, que beaucoup avaient déjà été dénoncés et tués. J'avais peur, on m'a recherché pour me faire rapatrier, je ne pouvais plus avoir de relations avec mon ambassade »<sup>1</sup>.*

L'espace initial de destination temporaire voit donc parfois évoluer les trajectoires des migrants du fait d'un événement qui lui est totalement extérieur. Enfin, ces migrations ont été qualifiées de volontaires « en apparence » puisque nous avons aussi été confrontés au cas particulier d'un étudiant malien, arrivé en 1996, qui avait été recruté assez jeune dans son pays par des membres de l'Université d'Al Azhar<sup>2</sup>. Converti au christianisme, il n'envisage pas de retour au Mali :

*« J'étais illettré à mon arrivée. Je suis venu en avion avec un groupe de 15 autres Maliens. A Al Azhar, j'ai appris l'arabe, le français, l'anglais, tout... J'ai même commencé des études de relations juridiques. [...] J'ai dû quitter Al Azhar après ma conversion [au christianisme]. J'ai peur d'être reconnu si je retourne au Mali ; j'aimerais y retourner pour aider les gens mais je ne veux pas y vivre, sauf si j'ai la chance d'avoir une autre identité [...]. Tu vas à Al Azhar, on te donne de l'argent, on te nourrit et toi, tu t'en vas ! C'est impardonnable... Maintenant que j'ai la carte jaune du HCR, je pense à la réinstallation »<sup>3</sup>.*

---

<sup>1</sup> Entretien du 16 mars 2005, café de Doqqi, Le Caire.

<sup>2</sup> D'après sa difficulté à parler de son enfance au Mali et ses désirs de « vengeance », nous avons compris qu'il avait probablement été un enfant talibé (élève, disciple) dans une école coranique, victime de maltraitements et également exploité pour divers travaux agricoles.

<sup>3</sup> Conversation et entretien des 6 et 15 novembre 2009, Maadi Community Church, Maadi, Le Caire.

Les raisons universitaires et professionnelles nous renseignent donc sur les motivations d'un certain nombre de migrants africains arrivés au Caire mais n'expliquent pas forcément leur présence actuelle durable dans la ville. Le récit des parcours migratoires, étudiants et professionnels, tout comme les aléas historiques de leur pays d'origine doivent être pris en considération afin de saisir la labilité des statuts au cours du temps.

*Échapper au danger, le choix du « moins pire »*

D'autres migrants ont été contraints parfois dans l'urgence de quitter leur pays pour des raisons à la fois politiques et économiques mais n'ont pas toujours, en tout cas dans un premier temps, été en relation avec les bureaux du HCR. Si la violence ne transparait pas forcément au travers des récits, le désespoir et le manque de perspectives sont souvent décisifs. Ils n'ont pas systématiquement de projet, professionnel ou autre, bien établi avant le départ et ne connaissent pas systématiquement des personnes sur place qui peuvent les accueillir ou leur venir en aide. Des proches, des membres de leurs réseaux ont pu leur venir en aide pour les aider à voyager, sans qu'ils soient toujours tenus au courant de la destination. C'est le cas de très nombreux Soudanais mais aussi de Congolais qui fuient les violences et la misère économique, parfois victimes – eux ou les membres de leur famille – de persécutions ou de concours de circonstances complexes et devenus *personae non gratae* dans leur pays du fait de leur ancien emploi, de leur appartenance politique ou d'autres de leurs activités jugées suspectes par les autorités. Les récits dramatiques de familles dont les maisons et le bétail ont été brûlés par des *Janjawid* (miliciens de la région du Darfour, se revendiquant comme « arabes »), de jeunes dont les parents, frères ou sœurs ont été assassinés, de femmes violées, d'hommes accusés à tort (d'être des opposants au gouvernement, de fournir illégalement des denrées ou des médicaments aux rebelles sudistes) et torturés sont courants. Ces Soudanais exilés n'ont pas toujours demandé l'asile une fois en Égypte. En outre, pour certains parents, migrer en Égypte est le moyen d'offrir à leurs enfants la possibilité d'être scolarisés et de faire des études dans des conditions plus sûres.

Entre deux mondes, les Sud-Soudanais sont généralement partagés entre le désir de retour, même s'ils ont conscience que les structures politiques, économiques et sociales vont faire défaut s'ils rentrent rapidement, et le désir – renforcé depuis qu'ils sont en Égypte et qu'ils assistent à la réinstallation de quelques-uns de leurs compatriotes et à des regroupements familiaux – d'atteindre l'Amérique du Nord ou l'Australie. Des

Soudanais circulent régulièrement entre les deux pays pour rendre visite à leurs proches mais affirment préférer rester vivre, même temporairement, au Caire. Gloria, arrivée en 2002, témoigne :

*« J'espère revenir au Sud Soudan mais ce n'est pas encore. Il n'y pas de bons réseaux d'électricité, d'eau... Avant c'était difficile ici mais depuis que je travaille dans cette famille sud-africaine [comme domestique], ça va. Et puis l'école où va mon fils est beaucoup mieux ici. J'ai toujours de la famille là-bas, j'y suis retournée quelques fois en avion, mais c'est cher »<sup>1</sup>.*

Échapper au danger (qu'il soit d'ordre politique ou économique) peut également signifier fuir les conditions de vie des camps soudanais ou éthiopiens. L'attrait pour la grande ville est bien réel pour qui veut accéder à un plus grand choix d'opportunités économiques, à des réseaux sociaux et d'assistance plus larges ainsi qu'à l'anonymat (Jacobsen, 2006 : 276). Gabriel, arrivé en 2002 et détenteur de la carte bleue confirme :

*« J'ai quitté le Sud Soudan en 1985 pour rejoindre l'Éthiopie, où j'ai vécu pendant dix ans dans un camp de réfugiés. J'ai laissé deux frères en Éthiopie et j'ai fini par rejoindre Khartoum pour travailler. Mais je me suis fait arrêter par les services de sécurité. Alors je me suis enfui et j'ai rejoint le Caire avec l'aide de quelques amis »<sup>2</sup>.*

Enfin, certains, du fait de leur proximité avec d'anciens membres du gouvernement, doivent fuir les persécutions voire les menaces directes de mort. Teddy, arrivé en 2000 de RDC, raconte :

*« J'ai été recruté comme agent de sécurité à la présidence [de Mobutu]. Le cousin de ma femme a été nommé comme conseiller à l'ambassade du Zaïre au Soudan [1989] et m'a choisi pour partir avec lui. [...] En 1992, le gouvernement a arrêté de verser les salaires à ses diplomates. [...] À l'arrivée au pouvoir de Kabila, on s'est préparé aux problèmes, le travail a continué. Puis j'ai appris la mort de mon frère. On l'a arrêté à l'aéroport de Kinshasa à un retour de mission et on l'a empoisonné... J'ai compris qu'on me soupçonnait de préparer sa vengeance... Mais je ne savais même pas qui était coupable ! [...] Le jour de mon anniversaire [en 2000], j'ai reçu une lettre du Ministère des Affaires Étrangères me déclarant persona non grata. Je devais quitter le pays en 24 heures. [Teddy a ensuite été arrêté par*

---

<sup>1</sup> Entretien du 4 novembre 2009, cour de Maadi Community Church, Maadi.

<sup>2</sup> Entretiens du 26 juin 2010, cour de Maadi Community Church, Maadi et du 4 juillet 2010, mené par Agathe Étienne, Hadayek el Maadi, Le Caire.

la sécurité d'État soudanaise, enfermé dans l'obscurité, torturé, accusé de former des rebelles. Durant trois jours, il n'a pas su où il se trouvait. Différents interrogateurs sont venus et il n'a pas cessé d'avancer l'argument qu'en neuf années passées au Soudan, il n'avait jamais eu de problèmes avec le gouvernement, que c'était une erreur. Il a été innocenté et sa femme a payé 500 dollars (385 euros) pour qu'il soit relâché. Il a ensuite été sommé de quitter le pays]. *Avec mes relations, je pouvais obtenir un visa pour Genève. Ça a été ma première idée, c'est la maison mère de l'ONU. Ensuite il y avait le Kenya ou l'Égypte, où se trouve des bureaux du HCR aussi. À l'ambassade de Suisse, le délai était de 48 heures, à celle du Kenya c'était un jour. Grâce à mon ami à l'ambassade congolaise au Caire, je pouvais obtenir le visa en une minute. On m'a aidé à payer le billet d'avion et environ dix jours après mon arrestation, j'étais au Caire* » (Sa femme et ses enfants l'ont rejoint en 2003. Ils ont tous obtenu la carte jaune, sauf lui. Il n'a aucun document puisqu'il s'est fait voler son passeport<sup>1</sup>).

Migrer vers l'Égypte est donc pour ces « figures » de migrants à la fois un moyen de fuir les tensions politiques, les difficultés économiques et un moyen « d'éviter le pire ». Le pays d'accueil, malgré l'instabilité juridique et administrative, la précarité et les lacunes en termes de protection, reste un espace plus sûr que le précédent, un espace qui préserve de certains risques encourus auparavant, un espace par conséquent attractif. Pour les Soudanais ayant la possibilité d'éviter les camps internes ou bien les camps kenyans ou tchadiens, le Caire apparaît comme une « évidence », comme l'alternative la plus raisonnable.

*« Chercher sa vie » : choisir de partir, sans avoir choisi l'Égypte*

Ce troisième et dernier type de moteur migratoire concerne des migrants volontaires, assimilables aux « aventuriers » décrits et analysés par Sylvie Bredeloup (2008), attirés par l'Europe et ayant parfois déjà voyagé à l'étranger. Ils « cherchent leur vie » ou « voyagent à cause de l'argent ». Il s'agit moins ici de migrants de nationalité soudanaise ou originaires de la Corne de l'Afrique, mais davantage de migrants d'Afrique centrale et de l'Ouest. Ils n'avaient pas prévu de faire une escale durable au Caire et le hasard a parfois joué au sein d'itinéraires migratoires complexes. Ils ou elles sont arrivés

---

<sup>1</sup> Entretiens du 24 et 29 octobre 2009, à son domicile, New Maadi, Le Caire.



dans les années 2000 (certains même en 2010 ou 2011) et ont pu être victimes de « mauvais » passeurs, de passeurs mal intentionnés<sup>1</sup>.

Un des Camerounais rencontrés devait par exemple rejoindre un de ses amis au Koweït mais n'a jamais pu obtenir l'invitation qui lui aurait permis de continuer la route. Sur les conseils de ce même ami, il s'est d'abord « rapproché » en rejoignant l'Égypte puis a finalement abandonné son projet. D'autres sont des sportifs de haut niveau, « lâchés » en cours de route par leurs passeurs et leur gouvernement. Plusieurs ont également profité de l'organisation de la Coupe d'Afrique des Nations (CAN) au Caire en 2006, pour venir assister à des matchs et finalement rester en Égypte. Ils avaient pu entendre parler de certaines possibilités de « passage » vers la rive européenne mais ne comptaient pas, comme la plupart, rester si longtemps en Égypte. L'opportunité de cet événement sportif international correspondait à un désir momentané de départ, comme certains l'avaient déjà expérimenté lors de la CAN de 2004, organisée en Tunisie (Boubakri, Mazzella, 2005).

Afin de régulariser leur situation, ils s'inscrivent *a posteriori* dans des universités ou des centres de formation locaux, égyptiens ou étrangers ; sinon, ils tentent d'obtenir une protection auprès du HCR, ce qui a positivement abouti pour certains d'entre eux, notamment lors de l'instabilité politique post-révolutionnaire de 2011. Jeanne, arrivée de RDC en 2003, n'a pas obtenu de réponse favorable :

*« Je suis venue dans le cadre du volley. Un contrat devait être signé ici mais l'ambassade ne nous a pas aidés... Ça a capoté... On est resté illégalement. Moi et trois autres filles, on a été les premiers sportifs à arriver comme ça. [...] Parmi le groupe filles une est en France, un ami l'a aidée. Une est en Australie. Elle avait réussi à avoir le statut de réfugié. Moi, le HCR a rejeté ma demande »<sup>2</sup>.*

Patrice est arrivé en 2006 en tant que footballeur professionnel, en croyant faire une simple escale au Caire :

*« J'ai commencé à jouer très tôt au football au Cameroun. Je jouais à haut niveau. De Douala, on était six personnes à devoir rejoindre la Lituanie pour passer des tests sportifs.*

---

<sup>1</sup> Les passeurs n'ont pas été étudiés en tant que tels au sein de ce travail mais les récits de nombreux Africains, notamment sportifs (et sportives) de haut niveau, éclairent en creux la manière dont ces nouveaux acteurs du système migratoire mondial ont progressivement inclus l'espace égyptien dans leurs stratégies organisationnelles et économiques.

<sup>2</sup> Conversation du 4 décembre 2009, Independent Baptist Church, quartier Ramses, Le Caire.

*Pendant ce voyage, on devait faire escale en Égypte. Et puis la Lituanie a été annulée. [...] J'ai toujours eu le séjour car j'étudie l'arabe ici »<sup>1</sup>.*

Des trajectoires intermédiaires existent : il peut s'agir de migrants affirmant être venus pour les études, pour un stage ou pour un emploi mais dont les projets sont davantage orientés vers le Nord que vers le retour. Contrairement aux étudiants ou travailleurs précédemment cités, dont le projet est défini avant le départ, ces Africains n'avaient pas de plans très précis à part celui de « passer », de continuer leur route. Ils connaissaient généralement quelqu'un de relativement bien établi sur place : un réfugié statutaire, un étudiant inscrit, un travailleur de longue date ou un diplomate. En effet, ces derniers, et en particulier les diplomates, peuvent impulser « d'autres » migrations internationales et être à l'origine de la structuration de réseaux sociaux transnationaux, tout comme ils peuvent devenir les acteurs de petits réseaux d'immigration plus ou moins légaux<sup>2</sup>. John, arrivé du Cameroun en 1996, a dessiné, par étapes, sa trajectoire migratoire et professionnelle :

*« Lorsque mon père est mort, j'ai travaillé dans un hôtel pendant cinq ans. Ma mère et mes huit frères et sœurs comptaient sur moi. J'ai sympathisé avec un médecin égyptien qui séjournait dans l'hôtel ; il a proposé de m'aider pour obtenir un visa. Il m'a conseillé de venir suivre des études de tourisme et de travailler en Égypte. À l'époque, j'avais aussi le projet de rejoindre ma cousine en Allemagne... On m'encourageait à quitter l'Afrique. Bon, l'Égypte c'est plus près de l'Afrique mais j'avais au moins un visa pour l'Égypte »<sup>3</sup>.*

On note ainsi des différences de perceptions géographiques selon les individus, entre une Égypte qui serait « plus près de l'Europe » et une Égypte « plus près de l'Afrique », « toujours en Afrique ». Lucie également, arrivée du Cameroun en 2007, « cherche sa vie » entre Afrique et Europe :

*« Mon père venait rendre visite à un ami, diplomate au Caire. J'avais fini mes études de stylisme, j'en ai profité et je suis partie avec lui. Il est reparti, moi je cherche ma vie... J'aimerais m'installer à mon compte mais pas ici. Maintenant c'est difficile de sortir d'ici en*

---

<sup>1</sup> Entretien du 2 décembre 2009, cour de Maadi Evangelical Church, Maadi. Au sujet des migrations de footballeurs africains, voir les travaux de Poli (2010).

<sup>2</sup> Nous avons croisé à l'Église Saint-Joseph de Zamalek deux jeunes filles de RDC, issues de familles visiblement aisées, arrivées quelques mois auparavant. Elles étaient hébergées par la famille de l'ambassadeur de RDC au Caire, dans un riche quartier du Caire. Elles suivaient des cours de français au Centre français de culture et de coopération. Lors de cette brève conversation, elles nous ont fait part de leur intention de venir étudier dans une université française (conversation du 29 mai 2011).

<sup>3</sup> Entretien du 3 novembre 2009, bureaux de Maadi Community Church, Maadi.

*fait ! J'ai un frère qui vit à Londres ; à l'occasion d'un mariage là-bas, on a essayé de faire les papiers mais ça n'a pas marché »<sup>1</sup>.*

Enfin, de jeunes Africains étant déjà passés par l'Europe, s'inscrivent dans la mobilité, par étapes, entre discours du réfugié et discours de l'aventurier, entre sentiment d'enfermement et de liberté. Prince, arrivé de République du Congo en 2010, explique :

*« Tes parents ils t'encouragent à partir après le bac, car le pays ça ne va pas. A l'université, faut un bakchich si tu veux une place. C'est les réseaux tout ça... Je n'ai pas aimé la France. L'expérience là-bas, c'était difficile. Je préférerais l'Allemagne ou l'Angleterre. Bon, mais s'il y a le visa, je pars ! Mais pas pour m'installer. [...] S'il y a du boulot en Afrique, on y retourne ! Donc on s'essouffle ici, en attendant que le régime change au Congo. C'est pourquoi on traîne dans ces pays ! [...] Ici, je me sens bien, je suis plus libre ! Au Congo, tu ne peux rien faire. En Afrique, on tue... »<sup>2</sup>.*

Ces témoignages permettent de mieux saisir la complexité des trajectoires transsahariennes individuelles qui mènent jusqu'au Caire ainsi que la diversification géographique, sociale, économique, juridique de la migration africaine en Égypte. Le pays est devenu tout à la fois un espace refuge, que l'on ait fui ou non son pays d'origine, et un espace d'opportunités variées, un espace des possibles. L'éventualité du retour n'est pas inimaginable par ces Africains mais ils continuent le plus souvent de croire que les opportunités sont ou seront plus nombreuses en Égypte. Après quelques temps passés au Caire, ils espèrent pouvoir faire-valoir, pouvoir « rentabiliser » leur expérience cairote.

Cette diversification de la présence africaine dans la ville est à l'origine de la multiplication des points de vue sur l'Autre, entre Égyptiens et Africains mais également au sein de la « communauté » africaine en voie de pluralisation (partie 7.2.). Les origines géographiques des Africains se diversifient en même temps que se multiplient les formes de citadinités au Caire.

Pour conclure ce chapitre, retenons essentiellement que l'Égypte est un pays d'immigration désormais reconnu en Afrique subsaharienne. La présence réfugiée soudanaise a participé à cette attractivité et, tous statuts confondus, elle représente

---

<sup>1</sup> Entretien du 5 décembre 2009, cour de Maadi Evangelical Church, Maadi. Lors de notre dernier terrain en 2011, Lucie travaillait dans une famille égyptienne (garde d'enfants, soutien scolaire) et n'avait toujours fait aucune demande auprès du HCR.

<sup>2</sup> Entretien et conversation du 13 et 29 mai 2011, à son domicile à Ain Shams et dans une boutique chrétienne de Zamalek.

d'ailleurs toujours la plus grande proportion de non Égyptiens au Caire. Du fait de la diversité des flux migratoires récents originaires du Sud, les institutions rencontrent des difficultés à identifier et « catégoriser » ces migrants, renforçant ainsi le phénomène d'impasse migratoire et de clandestinisation des Africains.

Désormais située au sein de champs migratoires africains élargis, l'Égypte est en réalité devenue une destination parmi d'autres pour les migrants africains, plus ou moins choisie. S'ils sont de plus en plus nombreux à arriver par voie aérienne et à vouloir transiter par le pays avant de continuer leur route, les chiffres restent à nuancer et à manier avec précaution, puisque les étrangers les plus nombreux recensés officiellement par les autorités, restent les Arabes et les Occidentaux ; les « irréguliers », eux, toutes nationalités confondues, sont estimés au maximum à quelques millions de personnes. Cela reste finalement faible rapporté aux 80 millions d'habitants du pays.

La tentative de catégorisation de différents moteurs migratoires (les études ou le travail ; la fuite du danger, qu'il soit politique, économique, social ; et la recherche d'un avenir meilleur) explique non seulement la diversification des origines géographiques des migrants mais elle invite également à interroger la diversification des statuts juridiques et sociaux et leur labilité au cours du temps. Ce qui ressort de cette tentative de typologie est une perception collective de l'Égypte en tant que pays d'installation temporaire, jamais pensé comme le pays de destination finale. Tous ces Africains partagent aujourd'hui au sein d'un même espace cette situation incertaine de l'attente.



## Conclusion de la première partie

D'espace-refuge à impasse migratoire, les statuts des territoires sont, comme ceux des migrants, superposables et labiles dans le temps. Pays stable et sûr pour les migrants et réfugiés du Soudan et de la Corne, et pays proche de la rive nord-méditerranéenne pour d'autres Africains espérant continuer leur route, l'Égypte se trouve au croisement de réseaux et de routes migratoires variés.

Comme ce peut être le cas ailleurs en Afrique du Nord, en Méditerranée, en Europe, ou même outre-Atlantique, le rôle plus ou moins direct des institutions gouvernementales et internationales est ici notable dans la construction de l'impasse et dans la production locale de territoires d'ancrages forcés. Le programme massif de réinstallation vers l'Occident mené par le HCR au Caire, principalement destiné aux réfugiés soudanais, a encouragé de nombreux Africains au début des années 2000 à se diriger vers la capitale égyptienne. Parallèlement, plusieurs éléments conjoncturels ont joué ; la fermeture plus stricte des frontières européennes, les suspicions croissantes du gouvernement égyptien à l'égard d'éventuels « faux demandeurs d'asile » et les accords de paix ou de libre circulation signés par le Soudan, ont incité le HCR à revoir radicalement ses politiques. Comment alors s'intégrer dans un pays que l'on souhaiterait quitter et que le gouvernement d'accueil considère lui-même comme un pays de transit ? Comment se faire « une place » dans une métropole telle que Le Caire alors que l'on ne dispose pas de statut juridique clair et que l'État égyptien limite volontairement l'accès à des droits de base ?

Résignés, dans l'attente, hésitant entre processus d'installation et espoir de repartir, l'ensemble de ces Africains partagent désormais un même destin et un même espace urbain. Face aux failles du système d'accueil et de protection, tant gouvernemental qu'onusien, les migrants cherchent à développer et à bénéficier de ressources diverses, que ce soit par le biais des ONG confessionnelles et des Églises missionnaires, désormais chargées de leur assistance, ou bien par leurs propres moyens, avec leurs propres compétences.



## **PARTIE 2. ASSISTER LES MIGRANTS :**

### **MOBILISATION ET REVITALISATION DES ÉGLISES**

#### **DU CAIRE**

« Au début, le Pasteur [suisse] Martin était tout seul au culte.  
Comme un missionnaire, il priait seul.  
Quelque chose allait renaître du néant »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Entretien avec Patrick, fidèle congolais (RDC) de l'Église Evangélique du Caire, 9 décembre 2009, café du centre-ville.





## Introduction de la deuxième partie

La deuxième partie de notre étude, divisée en trois chapitres, aborde d'autres acteurs et réseaux d'acteurs institutionnels ; il s'agit des ONG confessionnelles<sup>1</sup> et des Églises d'origine missionnaire. En Égypte comme ailleurs, celles-ci sont désormais nombreuses à vouloir se mobiliser et s'adapter aux territoires multiscalaires et labiles des migrants et des réfugiés. Cette section s'attarde donc sur ces relais ou intermédiaires religieux, en l'occurrence chrétiens, se positionnant entre les institutions étatiques ou interétatiques et les migrants. Qui sont-ils ? En quoi consiste leur mission, leurs tâches précises en termes d'assistance ? En termes d'ancrage dans le paysage international contemporain ? Quels sont leurs moyens et quelles stratégies territoriales sont-ils capables de développer ? Comment collaborent-ils et avec qui ? Sont-ils susceptibles d'entrer en compétition (entre eux, au sein de la sphère chrétienne ou avec des organisations musulmanes par exemple) et pourquoi ? Leurs interventions ne sont-elles que ponctuelles, « d'urgence » ? Devenues tragiquement « infinies » (Agier, 2009) ? Ou leur mobilisation est-elle capable, sur le temps long, de faire entendre la voix des migrants précarisés ? Dans notre cas, ces ONGc et ces Églises peuvent-elles assurer l'intégralité de leur mission et permettent-elles aux Africains du Caire de mieux vivre l'attente dans la ville ?

D'une manière générale, à défaut de politique d'accueil et de protection envisagée par les États ou par les organisations supranationales telle l'Union Européenne, ces acteurs viennent pallier un manque et des dysfonctionnements, en se mobilisant en faveur de la libre circulation et des droits des réfugiés et des migrants. Souvent décriées et accusées de prosélytisme ou de proximité avec tel ou tel État, les finalités de ces organisations restent liées à une certaine tradition religieuse, à la charité, au souci de

---

<sup>1</sup> A propos de la difficulté à définir les termes d'« ONG » et d'« ONGc » et de leur polysémie, voir Siméant, Dauvin (2004) et Duriez, Mabilie, Rousselet (2007). Même si elles préexistent à l'ONU, l'expression « ONG » (d'origine américaine) apparaît pour la première fois en 1945, au pluriel, à l'article 71 de la Charte des Nations-Unies. Cependant, il n'existe pas de statut général et complet des ONG sur le plan universel et, par conséquent, il n'existe pas de définition légale commune des ONG. D'une manière générale, ce sont des acteurs collectifs protagonistes de l'aide internationale ; elles regroupent tous les types d'organisations à l'exception de celles issues de la volonté des gouvernements, c'est-à-dire aussi bien les associations, les syndicats, les entreprises, les Églises, les centres de recherche et les universités, etc (Meyer, 2007 in Duriez et al.).

prendre en charge les plus démunis (Duriez, Mabillet et al., 2007). Le lien parfois ambigu, souvent complexe et multiforme entre humanitaire et religieux mérite aujourd'hui d'être re-questionné en sciences humaines et sociales (Furniss, Meier, 2012). Plus précisément, c'est la réactivation de la symbolique religieuse de l'accueil de l'Étranger, au travers de l'engagement social de l'Église pour les migrants, qui mérite d'être interrogée.

Dans le contexte dit de « renouveau religieux » et depuis le Concile de Vatican II (1962-65) et le processus de sécularisation, la tendance universaliste « *déconnecte* » de plus en plus prosélytisme religieux, identité confessionnelle et action de l'Église pour le développement (Prudhomme, 2007) ; mais qu'en est-il précisément du contexte égyptien ? Comment se structurent ces réseaux religieux sur des routes migratoires passant désormais par le monde arabo-musulman ? A la suite de cette déclaration : « *[s]i les religions s'implantent, se diffusent, se répandent avec autant d'aisance, c'est aussi qu'elles apportent à leurs adeptes de réels bénéfices - sociaux, symboliques, psychologiques et parfois matériels* » (Dortier, Testot, 2012), peut-on émettre l'hypothèse que l'articulation des acteurs religieux aux réseaux migratoires est un moyen de se rendre plus visible au sein du vaste processus de globalisation religieuse (Bastian, Champion, Rousselet, 2001) ? Avec le cas du Caire, la question de leur accueil, de la redéfinition de leur mission en situation de minorité religieuse et de pression politico-religieuse doit en tout cas être soulevée.

A partir de nos observations et de notre analyse du *système-réfugié* local – c'est-à-dire la nébuleuse d'acteurs variés, institutionnels ou non, qui gravitent autour d'une population réfugiée, la définissent et l'assistent comme l'a défini Julie Baujard à partir de l'exemple de Delhi (2008) – le chapitre 4 observe ce que nous appelons le « monopole » chrétien de l'assistance portée aux réfugiés et aux migrants. Rappelons que ces ONGc et ces Églises d'origine missionnaire sont les principaux partenaires du HCR au Caire agissant « sur le terrain ». Ce chapitre traite de la nature des rapports entretenus avec le HCR, de l'absence d'acteurs-partenaires d'origine musulmane, tout comme de l'absence d'acteurs issus de la société civile égyptienne en général. Du fait de ses origines essentiellement occidentales et chrétiennes, et du fait de son incapacité à s'affirmer et à peser politiquement, le système-réfugié apparaît finalement comme déconnecté du local.

A une échelle plus fine, le chapitre 5 a pour base l'histoire contemporaine de la géographie chrétienne du Caire. Les origines (missionnaires et coloniales) des principales ONGc et Églises fournissant aujourd'hui de l'aide aux réfugiés et aux migrants, sont retracées. Leur situation centrale dans les quartiers coloniaux de la capitale est expliquée et leurs nouvelles fonctions, nouveaux visages et usages sont présentés. Du fait de leur offre de services variés (matériels et spirituels), proposés aux Africains, elles polarisent

actuellement de multiples flux intra-urbains quotidiens et sont devenues des points de repères et d'ancrage pour les migrants dans la ville.

Enfin, sur la base de nos entretiens semi-directifs, le chapitre 6 évoque plus concrètement le point de vue critique porté par les migrants sur ce système-réfugié, notamment depuis le tournant politique de 2004-2005. Des distorsions entre l'offre et la demande de services sont apparues ces dernières années. Comment les acteurs religieux font-ils face à la croissance, à l'internationalisation de la demande et à la diversification des statuts des migrants ? Qui décident-ils de « sélectionner » et d'assister ? Une approche uniquement utilitariste des actions de ces partenaires du HCR et/ou des stratégies de « butinage » (Soares, 2009) des migrants, qui « piochent » parmi les services proposés, n'est-elle pas limitante afin de saisir la complexité de leurs interrelations ? Quelques initiatives migrantes, sociales et religieuses (création de leurs propres associations ou Églises), réalisées désormais en marge du système-réfugié, sont ainsi abordées afin d'appuyer l'hypothèse des écarts grandissant entre l'offre et la demande, tout comme l'hypothèse d'une capacité d'autonomisation des migrants africains dans la ville.



## Chapitre 4. Acteurs et monopole chrétien de l'assistance<sup>1</sup>

Ce chapitre établit un état des lieux du système de l'assistance aux réfugiés et demandeurs d'asile lié au HCR. L'agence intergouvernementale, l'autorité publique de référence en matière de migrations forcées, « *le principal gouvernement des exilés et de leurs destins* » (Valluy, 2007), n'a d'ailleurs que rarement figuré comme sujet d'étude en tant que tel en sciences sociales (Etienne, 2011 ; Agier, Valluy, 2007). Par un effort de distanciation, ce chapitre décrit et schématise le réseau d'acteurs qui gravitent autour de l'institution onusienne, partenaires locaux plus ou moins directs, chargés de fournir un certain nombre de services depuis la fin des années 1980, en termes de soins, de droits, d'éducation, aux migrants forcés. Cette organisation sociale confirme le passage global d'une conception politique de l'asile à une conception humanitaire (Frigoli, 2004 ; Legoux, 1998). Ces acteurs sont essentiellement des ONG, confessionnelles ou non, agissant donc, avec plus ou moins de marges de manœuvre, entre institutions gouvernementales, HCR et migrants dans l'impasse. Ces marges de manœuvre s'avèrent d'ailleurs plus limitées depuis le tournant des années 2000 ; cependant, les ONGc et les Églises tentent désormais par divers moyens de réduire leurs liens de dépendance au HCR et d'innover en termes d'assistance aux migrants et aux réfugiés.

Ces acteurs possèdent le plus souvent un lien avec la sphère chrétienne et les acteurs musulmans ou égyptiens en général sont invisibles au sein de ces réseaux. Ce constat pose au final la question de « l'extraterritorialité », de la marginalisation politique du *système-réfugié*, et donc de son incapacité à faire structurellement évoluer la condition des migrants forcés au Caire.

---

<sup>1</sup> Cette section est inspirée du travail effectué par et avec Agathe Etienne (2011 ; 2012).

#### 4.1. Le HCR et ses partenaires (chrétiens) locaux

##### *Un système aux contours flous, organisé in situ*

Le gouvernement égyptien délègue la majorité des responsabilités en matière d'octroi de l'asile au HCR. L'État peut malgré cela être considéré comme partie intégrante de ce système-réfugié étant donné les relations d'interdépendance existant entre lui et le HCR et étant donné l'impact de certaines décisions politiques nationales sur les mesures prises par l'institution onusienne (chapitre 2). À partir de cette dernière, se met en place une « *hospitalité organisée* » (Gotman, 2004 : 10), révélatrice du manque de volonté ou de capacité politique concernant l'accueil des étrangers. Le HCR, seul, sélectionne et définit juridiquement certaines catégories de population à accueillir, à protéger et à assister.

À l'échelle inférieure, ce sont ses divers partenaires, principalement des ONG (transnationales ou locales) et des Églises, qui mettent en pratique les politiques sociales de l'accueil notamment en termes d'accès à des services de base, à l'éducation, la formation, à l'emploi et aux soins. Julie Baujard parle d'un *système-providence*, soit un dispositif d'assistance sociale qui permet de palier les déficits de l'État dit « d'accueil ».

Contrairement aux études réalisées sur l'hospitalité dans les villes européennes ou nord-américaines (Gotman, 2004), ce système, même s'il est flexible et tente de s'adapter à une réalité et à une demande mouvante, est loin d'être le commencement d'un éventuel processus d'acceptation, d'intégration ou de reconnaissance citoyenne et multiculturelle. Les partenaires locaux du HCR assurent une cohésion sociale en assistant certains réfugiés, demandeurs d'asile ou autres migrants mais leur pouvoir, leurs marges de manœuvre tout comme les possibilités d'intégration sociale et territoriale ou d'autonomisation de leurs publics présentent de nombreuses limites. Le réseau d'acteurs et les lieux de l'hospitalité se sont donc reconfigurés, adaptés et ont évolué au rythme des arrivées de demandeurs d'asile puis d'autres migrants.

Il reste difficile d'établir une liste exhaustive et fixe des partenaires du HCR au Caire, les données variant considérablement selon la date, les rapports publiés, les sites Internet consultés ; la réalité du terrain ne correspond pas toujours non plus à celle des rapports officiels<sup>1</sup>. Apparaissent ci-après les partenaires les plus souvent cités, à l'oral comme à l'écrit, et qui ont plus particulièrement retenu notre attention sur le terrain. En

---

<sup>1</sup> Cf. une tentative de mise à jour par l'Université Américaine du Caire de la liste des organisations assistant les réfugiés : <http://www.aucegypt.edu/GAPP/cmrs/services/Pages/Organizations.aspx>.

général, les partenaires du HCR sont d'origine étrangère (y compris les membres de leur personnel) et leur origine confessionnelle chrétienne est relativement visible, même si celle-ci s'est progressivement effacée au profit de finalités non religieuses. Cette situation n'est pas une exception puisque plus de la moitié des ONG confessionnelles rattachées aux structures de l'ONU dans le monde sont chrétiennes (Berger, 2007 : 31)<sup>1</sup>. De surcroît, toujours au sujet de leurs origines, ce *système-réfugié* s'est structuré récemment autour du HCR mais à partir d'organisations, d'associations et d'institutions religieuses qui se trouvaient déjà sur place avant l'arrivée des premiers réfugiés ; elles ont par la suite réorienté ou diversifié, après une période relativement inactive pour certaines, leurs objectifs et leurs actions. Le réseau s'est donc organisé *in situ*, « de l'intérieur » et le fonctionnement dit parfois « international » de ce système ne vaut aujourd'hui que pour la provenance de ses financements et pour l'origine d'un certain nombre de ses employés.

La distinction entre deux types de partenaires, les partenaires d'exécution (*implementing partners*) et les partenaires opérationnels (*operational partners*), représente une grille de lecture efficace du réseau local de solidarité. Il s'agit d'une distinction portant uniquement sur la manière dont ils sont financés – c'est-à-dire directement par le HCR ou non (Cf. figure 1).

#### *Caritas, Catholic Relief Services et ONG chrétiennes locales comme partenaires d'exécution*

Les partenaires d'exécution sont financés par le HCR et mettent en œuvre les programmes définis par l'agence. Les plus réputés et les plus anciens au Caire sont les ONG d'origine confessionnelle et transnationales Caritas et Catholic Relief Services (CRS), « *le Caritas des Etats-Unis* »<sup>2</sup>, toutes deux d'inspiration chrétienne catholique et créées lors ou à la suite de la Seconde Guerre Mondiale<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> La plupart des ONGc internationales étudiées depuis quelques années, notamment celles engagées en faveur des droits de l'Homme, sont reconnues par les instances de l'ONU. Leur contribution aux activités de l'organisation s'exerce dans le cadre du statut consultatif auprès du Conseil Économique et Social (ECOSOC). Cette reconnaissance onusienne leur confère une certaine légitimité ainsi qu'une forme de protection et de moyen de défense sur le terrain. 2 060 ONG non confessionnelles et 175 ONG confessionnelles sont enregistrées auprès de l'ECOSOC. Cf. Marie (2007).

<sup>2</sup> Entretien avec l'adjoint aux Services Communautaires du HCR, 7 juillet 2010, café du centre-ville, Le Caire.

<sup>3</sup> Une première organisation catholique Caritas est née en Allemagne en 1897. Ses activités envers les victimes de guerre se sont intensifiées lors de la Seconde Guerre mondiale. Ce n'est qu'à la suite du conflit que l'internationalisation de l'organisation (Caritas Internationalis puis Caritas International) s'est institutionnalisée. L'agence référente en France est le Secours Catholique et CRS est celle des Etats-Unis. Le réseau possède un statut de membre observateur à l'ONU. CRS a été fondée en 1943 et l'œuvre première a été



Leur présence en Égypte précède l'arrivée des premiers Africains puisqu'elles vinrent tout d'abord en aide aux déplacés égyptiens de la crise de Suez puis de la Guerre des Six Jours. Elles œuvrent aujourd'hui dans le monde entier, « sans distinction de sexe, de croyance, de race ou de nationalité », en vue de secourir les plus pauvres et les plus vulnérables, luttant pour la justice et la dignité de la personne. Dans l'espace du Maghreb et du Machrek, tout en conservant une conception universaliste de leurs actions, ces ONG profitèrent, comme d'autres, des « *têtes de pont* » (De Galembert, 2007 : 105) que constituaient les structures ecclésiales et les réseaux catholiques ou chrétiens déjà ancrés depuis les missions et la période coloniale. En Égypte, plusieurs de leurs bureaux sont dispersés à travers le pays ; l'un d'eux au Caire est spécialement dévolu à l'accueil des réfugiés. Ce sont les deux principales ONG œuvrant auprès des réfugiés dont la structure est transnationale. Caritas International dispose d'un budget global d'environ 4 milliards d'euros (2009-2010) et Caritas-Égypte de plus de 6 millions d'euros (2006). Les financements proviennent de gouvernements divers, d'institutions onusiennes, intergouvernementales mais également d'acteurs privés, de donateurs individuels, de diocèses, de paroisses, d'établissements et d'ordres religieux catholiques variés.

Ces deux organisations se mobilisent en faveur de la population locale dans les domaines tels que le développement, l'alphabétisation, l'éducation des femmes, l'aide aux lépreux, aux enfants des rues, aux drogués, aux handicapés, en faveur de l'accès au logement, aux soins ou encore à des microcrédits<sup>1</sup>. CRS n'est devenu partenaire exécutif qu'en 2002, ce qui fait de Caritas, le partenaire le plus ancien et le plus durable du HCR. Ses employés sont majoritairement égyptiens – et chrétiens – contrairement aux autres ONG et ONGc travaillant auprès des réfugiés et des migrants décrites ci-après, dont la multinationnalité et la multiconfessionnalité du personnel ont été constatées.

Elles œuvrent donc en partie pour venir en aide aux migrants étrangers, dans le domaine des soins pour Caritas et dans celui de l'éducation pour CRS. CRS est chargé de la redistribution de financements sous forme de bourses scolaires à ses différents partenaires, équivalant pour chaque famille réfugiée à environ 600 LE par an (moins de 75 euros)<sup>2</sup>. Entre 6 000 et 7 000 enfants seraient scolarisés dans des écoles pour réfugiés ; la moitié serait d'origine irakienne. 2 000 resteraient non scolarisés, mais ces chiffres semblent sous-estimés.

---

d'assister et d'organiser la réinstallation des réfugiés de guerre européens. Pour une étude socio-historique récente sur Caritas, voir Maurer (2003).

<sup>1</sup> CRS aiderait environ 230 000 personnes (Égyptiens et étrangers) vivant en Égypte (2011).

<sup>2</sup> Environ 400 LE sont directement versées aux familles dont les enfants sont inscrits dans une école pour réfugiés ; 200 LE par enfant sont ensuite versées à l'école.

Caritas, partenaire officiel du HCR depuis le tournant des années 1980-1990 et enregistrée auprès du Ministère des Affaires Sociales en tant qu'ONG égyptienne, occupe une place centrale dans le réseau d'entraide. Elle se distingue des autres partenaires exécutifs puisqu'elle est la seule à mettre en œuvre l'assistance financière du HCR. Ce dernier décide des sommes à verser en fonction de trois catégories prédéfinies de personnes ou familles<sup>1</sup> : les *normal cases*, les *medical cases* et les *vulnerable cases*. L'organisation, qui n'avait en charge que 3 ou 4 000 personnes au début des années 1990, gère en 2010 environ 34 000 dossiers d'individus de 40 nationalités différentes (surtout des Soudanais : 55 %, des Somaliens et des Irakiens). Parmi elles, 1 400 bénéficiaires vivent à Alexandrie, où un bureau Caritas a été ouvert en 2008. L'aide consiste principalement en la distribution d'allocations financières (pour la couverture des frais médicaux) et de soins aux personnes détenant une carte bleue ou jaune, jugées les plus vulnérables (mineurs non accompagnés, femmes seules avec enfants, personnes âgées ou handicapées, malades chroniques), soit l'équivalent de moins d'un tiers de la population totale enregistrée auprès du HCR (2010)<sup>2</sup>.

Les allocations mensuelles représentent entre 320 et 1 200 LE (40 à 150 euros) (selon la taille des familles et les besoins) et leur versement est limité dans le temps (entre quatre mois et un an, sauf exception). Un programme de distribution de petits déjeuners (briques de lait et de jus de fruits) dans les écoles pour réfugiés, en collaboration avec des ambassades européennes, a également récemment été mis en place. Caritas a tenté de s'adapter à la diversification de la demande et aux dysfonctionnements ayant eu lieu au début des années 2000 au sein du processus de reconnaissance des réfugiés par le HCR. Après enquêtes et visites à domicile, une seconde « sélection » de migrants non reconnus ou refoulés par l'institution onusienne peut donc également être opérée. Elle ne représentait en 2010 que 1 000 personnes environ, majoritairement soudanaises. Des aides leur sont en réalité allouées en cas d'opération urgente, d'accident, de maladie, lors d'accouchements, de décès, etc. Les financements proviennent alors non pas du HCR mais de centres Caritas étrangers, ouest-européens notamment. Enfin, les personnes non retenues sont guidées vers d'autres organisations susceptibles de leur venir en aide. Le personnel chargé de ce large public « réfugié » ne représente qu'une quarantaine d'employés, dont 15 interprètes (de différentes nationalités et parfois issus de la communauté de migrants) et 10 personnes chargées des services de sécurité. Ces derniers ont d'ailleurs été renforcés à la suite des événements de 2005 qui ont eu lieu devant les

---

<sup>1</sup> Les critères de définition sont établis en collaboration avec Caritas qui travaille plus directement avec le public réfugié et sait donc mieux évaluer ses besoins.

<sup>2</sup> Seules 10 000 personnes sur 34 000 reçoivent des allocations mensuelles régulières de Caritas (2010).

bureaux du HCR (partie 1.3.), renforçant l'impression de surveillance et de distanciation des ONGc vis-à-vis des migrants (planche photographique n°2).

L'unique bureau de Caritas pour les réfugiés est situé en plein centre-ville, dans le quartier aisé de Garden City. Le contrôle d'identité des bénéficiaires se fait individuellement, à l'arrière du bâtiment, à travers une petite grille où ils reçoivent un ticket d'entrée (planche photographique n°2). Aucune zone ombragée n'a été aménagée. *« Certains attendent des heures dehors, c'est une catastrophe pour donner des services à temps ! »* témoigne Ashraf Azer, adjoint aux Services Communautaires du HCR<sup>1</sup>. L'espace intérieur est ensuite divisé en deux parties, l'une consacrée aux soins et l'autre aux services sociaux. La faiblesse numérique du personnel, l'étroitesse des locaux et salles d'examens médicaux, le caractère rudimentaire des moyens et le nombre de patients, hommes, femmes, enfants, assis ou debout, aperçus dans la grande salle d'attente et dans les couloirs font apparaître les dysfonctionnements et limites de l'organisation. Seuls quatre médecins se chargent des consultations de 8h30 à 15h30 ; deux jours par semaine, ils travaillent jusqu'à 19h. D'après le témoignage d'un des médecins égyptiens de Caritas, le centre accueille 350 personnes chaque jour tandis qu'il rencontre personnellement dans le même temps entre 50 et 60 patients. Plus de 4 000 bénéficiaires auraient été reçus sur place durant le seul mois de juin 2010. Les récriminations quant à l'inadéquation entre l'offre et la demande sont réciproques puisque, toujours d'après ce même médecin : *« 15 % des gens ont de vrais problèmes médicaux... Les autres viennent pour obtenir un traitement, une aide financière. Ils croient qu'on va les aider à être réinstallés »*<sup>2</sup>.

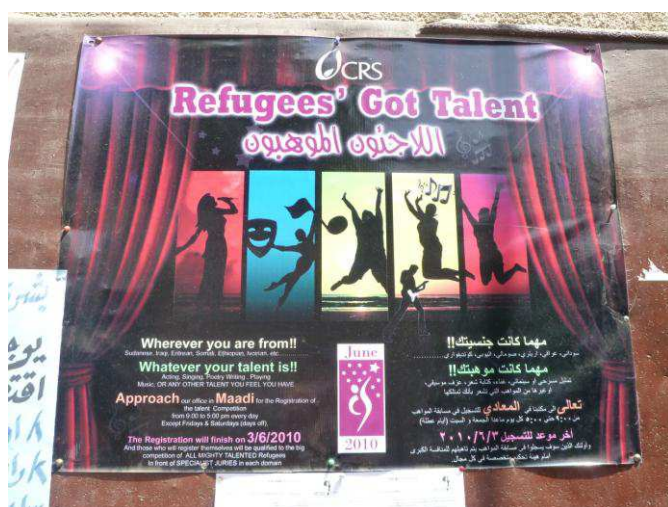
Au-delà du partenariat avec le HCR et avec d'autres ONG du Caire, Caritas travaille en collaboration avec de nombreux hôpitaux, cliniques, centres d'analyses, pharmacies et centres d'optique, vers lesquels les patients sont dirigés en cas de besoins spécifiques. Cette saturation apparente du centre recouvre une réalité davantage problématique et préoccupante, en l'occurrence celle de l'extrême centralisation géographique des services de l'assistance (chapitre 6) ; en effet, toutes les personnes autorisées à venir bénéficier du soutien de Caritas ne font pas systématiquement la démarche de se déplacer, par manque d'informations, à cause de problèmes de transport ou bien par peur de se déplacer à l'intérieur de la ville (Etienne, 2011 : 69).

---

<sup>1</sup> Entretien du 7 juillet 2010, café du centre-ville, Le Caire.

<sup>2</sup> Conversation du 6 juillet 2010, centre Caritas, Garden-City, Le Caire.

## Planche photographique 2. Aperçu d'ONGc partenaires du HCR



J. Picard, 2010, Église su Sacré-Cœur, Sakakini.

Affiche annonçant l'organisation d'un concours réservé aux réfugiés souhaitant faire découvrir leurs talents artistiques (chant, musique, danse, théâtre...). Concours organisé par l'ONG CRS.



J. Picard, 2010, locaux de l'ONG Caritas, Garden City.

En arrière-plan, grille à travers laquelle doivent se présenter les bénéficiaires de Caritas. Ces derniers doivent faire la queue dans une cour extérieure non ombragée, située à l'arrière du bâtiment.



J. Picard, 2010, locaux de l'ONG Caritas, Garden City.

Photo prise devant l'entrée du bâtiment de l'ONG Caritas, dans le quartier aisé et végétalisé de Garden City, proche du centre-ville.

D'autres ONG confessionnelles chrétiennes figurent parmi les partenaires d'exécution du HCR. Contrairement à Caritas ou au CRS, elles ont été fondées sur place et leur ancrage est uniquement local. StARS (Saint-Andrew's Refugee Services) et Refuge Egypt<sup>1</sup> sont directement issues des Églises missionnaires anglicanes et luthériennes du centre-ville, Saint-Andrew's Church et la cathédrale All Saints. Ces deux exemples illustrent l'hypothèse développée par Claude Prudhomme (2007) au sujet de la continuité historique existant entre les missions chrétiennes au XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle et les ONG chrétiennes contemporaines à caractère humanitaire, même si celles citées ici mènent une action essentiellement locale. Si la conversion des populations et le prosélytisme ne figurent pas ou plus parmi les priorités de ces organisations missionnaires, d'autant plus lorsqu'elles se situent dans le monde arabe, les tutelles administratives des ONGc restent bien religieuses. Leur ancrage solide, leur efficacité auprès des réfugiés, sont liés à l'ancienneté de la présence anglicane ou luthérienne au Caire, à leur connaissance du terrain et à leurs œuvres sociales déjà développées plusieurs décennies auparavant. Devançant l'officialisation du partenariat avec le HCR, ces Églises ont, dès les années 1970-1980, mené des actions en faveur des premiers réfugiés somaliens, soudanais et érythréens. La mise en place de cours d'anglais par l'ONGc StARS à la fin des années 1980 avait pour objectif premier de palier l'illettrisme et de préparer les réfugiés à leur réinstallation dans un pays anglophone. Puis l'offre de services s'est progressivement étendue jusqu'à la structuration de véritables ONGc et jusqu'à leur ajout sur la liste des partenaires exécutifs du HCR.

L'aide proposée concerne tout particulièrement l'éducation des enfants et des jeunes (les bourses scolaires étant redistribuées par CRS) (figure 1), la formation, le développement de compétences et le soutien psychosocial des adultes. Refuge Egypt dispose également de cliniques, de services de conseil juridique et de services d'urgence (distribution de nourriture, de couvertures, de vêtements). Ces services sont accessibles à tous, à nouveau « sans distinction de religion, de race ou de genre », les réfugiés statutaires et les demandeurs d'asile nouvellement arrivés étant prioritaires. Refuge Egypt a aidé depuis 1987 plus de 30 000 personnes, notamment durant les deux premières années qui ont suivi leur arrivée tandis qu'en 2011, StARS avait fourni une aide à environ 3 000 personnes et accueillait quotidiennement 220 enfants et 650 adultes. StARS est l'organisation qui accueille le plus de non Soudanais et 65 % des bénéficiaires seraient de confession musulmane (Sperl, 2001). Outre les dons individuels locaux, les financements de Refuge Egypt proviennent essentiellement d'organisations internationales (HCR,

---

<sup>1</sup> Notons que « Refuge Egypt » ne comporte aucune consonance religieuse dans son nom tandis que Saint-Andrew's a choisi de notifier clairement la filiation existant entre elle-même et l'ONGc « StARS ».

Organisation Internationale pour les Migrations), d'organisations transnationales religieuses et caritatives (Biblelands ; The Evangelical Alliance Relief Fund ou TEARF ; Samaritan's Purse – dont le fondateur américain Bob Pierce est à l'origine du réseau évangélique World Vision ; The Primate's World Relief and Development Fund d'origine anglicane et canadienne ; Overseas Relief and Aid Fund d'origine anglicane et australienne) mais également du gouvernement états-unien. Les partenaires mentionnés de StARS sont également le HCR, des associations transnationales d'Églises (Association of International Churches in Europe and the Middle East ou AICEME) et des réseaux d'Églises états-uniennes (Evangelical Lutheran Church in America).

Parmi les autres partenaires exécutifs, quelques organisations égyptiennes n'affichant pas d'appartenance confessionnelle figurent en arrière-plan : the Cairo Family Planning Association (CFPA), the Association for the Development and Enhancement of Women (ADEW), El Nadim Center for the Management and Rehabilitation of Victims of Violence... Elles se consacrent avant tout à la population égyptienne et n'ont que récemment développé des actions envers des membres spécifiques de la communauté réfugiée reconnue par le HCR (les victimes de torture, les femmes, les jeunes). Seul un faible nombre de cas reste assisté par ces organisations locales (Etienne, 2011).

### *AMERA et l'Église du Sacré-Cœur comme principaux partenaires opérationnels*

Les partenaires opérationnels collaborent avec l'agence onusienne – et doivent respecter les valeurs fondamentales et les principes directeurs de celle-ci – mais ne sont pas directement financés par elle contrairement aux partenaires exécutifs.

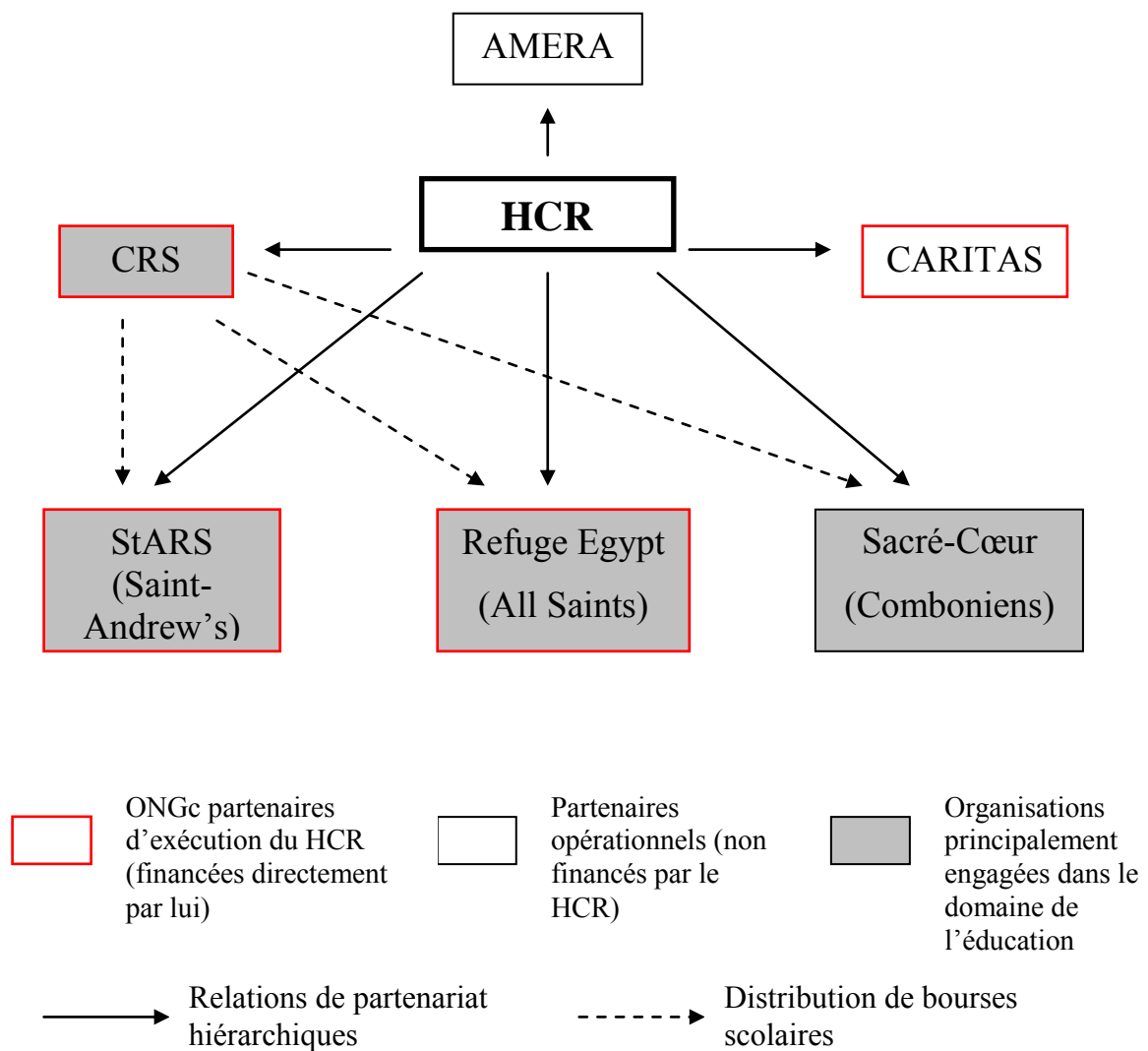
L'organisation anglaise AMERA (Africa and Middle East Refugee Assistance) fait partie de ces partenaires opérationnels et n'affiche pas d'appartenance religieuse. À la base de son implantation en Égypte en 2004 se trouve le projet Refugee Legal Aid, initié en 2000 par le programme de recherche Forced Migration and Refugee Studies (FMRS) de l'Université Américaine du Caire (AUC), dirigé par l'anthropologue Barbara Harrell-Bond. L'organisation n'est pas reconnue comme étant « égyptienne » (malgré les demandes faites auprès du gouvernement<sup>1</sup>). Tout comme Caritas, elle possède depuis

---

<sup>1</sup> Pour diffuser ses informations et revendications, AMERA passe par d'autres ONG internationales renommées comme Amnesty International ou Human Rights Watch, également présentes en Égypte (Etienne, 2011). Cette non reconnaissance par le gouvernement témoigne de ses craintes par rapport aux ONG locales les plus militantes, susceptibles de dénoncer la violation des droits des migrants et des réfugiés, ainsi que de sa volonté de les maintenir dans une certaine précarité juridique.

2004 ses propres bureaux dans le quartier aisé de Garden City. Elle se consacre essentiellement à l'assistance juridique et psychosociale des demandeurs d'asile et des réfugiés, dans le cadre de la constitution, de la traduction et du dépôt de leur dossier auprès du HCR, avec qui elle travaille en étroite collaboration. Des avocats occidentaux mais également égyptiens ainsi que de nombreux réfugiés embauchés comme interprètes et informateurs (*community facilitators*) travaillent ensemble à la défense des droits des demandeurs d'asile et des réfugiés en Égypte.

L'Église du Sacré-Cœur, administrée par la congrégation catholique (d'origine italienne) des Comboniens (partie 5.2.), est un autre partenaire opérationnel essentiel. Ils sont les principaux acteurs catholiques du réseau d'entraide mais également l'organisation la moins « professionnalisée » et donc la plus dépendante des dons extérieurs. Assistance médicale, activités sociales et culturelles, formations pour adultes, l'Église se consacre plus particulièrement à l'éducation des enfants de réfugiés (toutes confessions confondues) et à leur divertissement notamment pendant les congés estivaux. Quatre écoles ont été ouvertes dans différents quartiers du Caire ; la plus importante est le centre Saint-Lwanga, situé dans l'enceinte de l'Église du Sacré-Cœur à Sakakini (plus de 750 enfants). La frontière entre l'Église et son rôle d'ONG humanitaire est devenue aujourd'hui très floue. « Sakakini » désigne d'ailleurs à la fois pour les réfugiés le quartier, l'espace physique, mais également indistinctement l'Église et son centre de services.



**Figure 1. Principaux acteurs du système-réfugié au Caire**

D'autres établissements secondaires ne reçoivent pas d'aides financières du HCR en tant que partenaires opérationnels : l'African Hope Learning Center, créé en 1998 à l'initiative de plusieurs membres de l'Église états-unienne Maadi Community Church (partie 3), mais aussi des organisations égyptiennes comme le Refugee Center for Human Rights, l'ONG évangélique Care With Love et l'institut de formation d'origine italienne et catholique Don Bosco ; ces trois dernières organisations n'œuvrant pas uniquement auprès des étrangers.

Enfin, la cathédrale copte orthodoxe Saint-Marc du Caire n'apparaît pas officiellement parmi les partenaires mais elle est la seule institution orthodoxe à fournir une aide matérielle ponctuelle et individuelle à quelques réfugiés statutaires soudanais



vivant dans les quartiers les plus pauvres et dans les conditions les plus précaires<sup>1</sup>. Suite à l'identification de ces divers partenaires du HCR, il convient de s'attarder plus longuement sur leur fonctionnement en réseau ainsi que sur leurs relations avec le HCR, l'État et la société égyptienne.

#### **4.2. Un système d'assistance déconnecté du local ?**

##### *Invisibilités musulmanes et complémentarités au sein du réseau*

L'affiliation confessionnelle chrétienne et/ou l'origine étrangère des principaux acteurs du réseau urbain de solidarité sont à la fois spécifiques au Caire et relativement courantes au regard de la proportion des ONG chrétiennes partenaires de l'ONU (Etienne, Picard, 2012). Elles sont spécifiques à ce champ d'intervention précis qui concerne l'aide aux réfugiés et aux demandeurs d'asile. En effet, malgré la part non négligeable de réfugiés de confession musulmane (Somaliens, Irakiens, Palestiniens), les acteurs musulmans et/ou égyptiens portant assistance aux étrangers sont en retrait ou ne revendiquent pas d'action particulière envers eux<sup>2</sup>. Si les ONG musulmanes ou islamiques se sont multipliées depuis les années 1970, en réaction à l'hégémonie occidentale dans le domaine de l'action humanitaire, leur engagement direct pour la cause des réfugiés, en Afrique plus particulièrement, reste discret<sup>3</sup>. Il s'agit de comprendre comment s'est effectuée localement cette « répartition des tâches » entre les acteurs confessionnels de l'assistance et de saisir les processus apparents de déconnexion des acteurs musulmans du système-réfugié.

Les acteurs de la société civile se mobilisant auprès de la population locale en Égypte, notamment depuis le désengagement progressif de l'État (années 1970), sont

---

<sup>1</sup> Dans son rapport : « Evaluation of UNHCR's policy on refugees in urban areas. A case study review of Cairo », Stefan Sperl (2001 : 16) évoque la somme d'environ 3 dollars (moins de 2,5 euros) par mois versée par l'Église.

<sup>2</sup> Contrairement à la Syrie par exemple, la branche égyptienne de l'ONGc du Croissant Rouge ne dispose pas de programme spécifique destiné aux migrants. Elle apporte pourtant son aide matérielle aux réfugiés des territoires palestiniens, tout comme le gouvernement égyptien soutient financièrement l'UNRWA.

<sup>3</sup> Suite aux conflits en Afghanistan et à la multiplication des ONG en Asie occidentale (années 1980), des ONG musulmanes collaborent pour la première fois au Pakistan avec le HCR. Les réfugiés et les déplacés figurent parmi les catégories de personnes censées bénéficier de la *zakat* chez les musulmans (Benthall, 2007 in Duriez, et al.). Même si certaines ONG musulmanes ont su adapter le potentiel universaliste de leur foi, le principe de « proximité culturelle » et de l'aide communautaire prime le plus souvent. Sur les ONG islamiques, voir aussi De Cordier (2008) et Bellion-Jourdan (2001).

principalement des associations sociales et caritatives d'origine égyptienne, islamiques, ayant un référent communautaire ou laïques. Les Frères Musulmans apparaissent comme un des acteurs centraux de ce paysage. Entre 14 000 et 15 000 organisations à but non lucratif étaient enregistrées en 1997 auprès du Ministère des Affaires Sociales (LaTowsky, 1997). Les organisations affiliées soit au christianisme soit à l'islam forment le plus grand groupe et sont plus particulièrement implantées dans les zones urbaines. Les organisations musulmanes restent cependant majoritaires et sont aujourd'hui encore la première catégorie d'associations enregistrées. Pour Nadine H. Abdalla (2008), elles touchent une base sociale plus large et leur degré d'efficacité est ainsi considéré comme plus élevé que celui des organisations séculières ou chrétiennes ; en revanche elles bénéficient plus rarement de fonds étrangers. Elles œuvrent principalement pour lutter contre la pauvreté, dans le domaine de la santé, de l'éducation mais leurs actions restent limitées à la seule échelle locale (Ben Nefissa et al., 2004). Organisées sur des bases religieuses et communautaires et dirigées de près ou de loin par des membres de l'élite politique, elles se caractérisent par de complexes imbrications aux sphères politiques et administratives (Ben Nefissa, 2002). Pour Galila El Kadi et Sarah Ben Nefissa (1999 : 329), *« l'association égyptienne semble plus reproduire et parfois renforcer le rapport bureaucratique entre le citoyen et l'État que le remettre en cause. Elle semble plus conforter les rapports d'allégeance et ceux d'inégalité entre les individus que leurs contraires ; [...], elle repose plus sur des liens de type communautaire que sur des liens de type citoyen »*. Malgré l'émergence de « nouveaux mouvements sociaux » en 2011, plus informels, moins hiérarchisés, plus politisés (Ben Nefissa, 2011)<sup>1</sup>, ces associations ont longtemps peiné à s'affirmer en tant que « contre-pouvoir » et ont sans doute participé au mouvement d'islamisation de la société.

Plus globalement, la politisation croissante de la question confessionnelle et le recours régulier à l'article 2 de la Constitution égyptienne<sup>2</sup> – établissant l'islam comme religion d'État et la *chari'a* comme source principale de la législation – exacerbent les phénomènes de concurrence religieuse et associative ; et ce, malgré l'article 43 de la même Constitution qui stipule pourtant la liberté de croyance et de culte en Égypte<sup>3</sup>. La question des réfugiés semble ainsi « inconciliable » avec les préoccupations des ONG musulmanes du pays, davantage tournées vers la population locale et préoccupées par ses comportements socio-religieux.

<sup>1</sup> Cf. aussi in Battesti, Ireton (dir.) (2011), le chapitre II intitulé : « Permanence de l'État et éclosion de la société civile », pp. 241-402.

<sup>2</sup> Cet article est conservé au sein de la nouvelle Constitution de décembre 2012.

<sup>3</sup> Cette liberté est limitée à l'islam, au christianisme et au judaïsme dans la nouvelle Constitution, ce qui n'était pas précisé auparavant. La forte mobilisation des organisations musulmanes peut aussi être considérée comme une réponse aux nombreuses activités sociales menées par les associations coptes. Au sujet du religieux et du politique en Égypte, voir Guirguis (2008).

À propos de cette exclusivité dans l'assistance aux réfugiés, les responsables des organisations chrétiennes ou d'origine chrétienne se justifient spontanément et prudemment du fait que les Églises et leurs ONGc ont une longue tradition de charité et d'accueil, qui expliquerait leur engagement prioritaire auprès des migrants. Elles seraient selon eux implantées depuis longtemps au Caire, auraient été les premières à intervenir auprès des réfugiés à la fin des années 1970 et auraient ainsi acquis une certaine expérience dans le domaine. Le HCR explique cette importante proportion des ONG d'origine chrétienne et des Églises parmi ses partenaires par l'antériorité et la supériorité numérique des réfugiés chrétiens en Égypte.

Dépassant d'éventuels enjeux concurrentiels, une étroite collaboration s'est instaurée depuis plusieurs années au sein du système-réfugié, chaque acteur étant chargé d'une tâche précise à l'endroit où il est implanté : « *Il n'y a pas de duplication pour les réfugiés. On essaie de ne pas dédoubler les services, on essaie de se compléter* », résume la directrice du programme pour les réfugiés de Caritas<sup>1</sup>. Afin de parfaire cette collaboration et de s'accorder sur les actions à mener, le HCR organisait initialement des réunions tous les deux mois avec l'ensemble des ONG et ONGc partenaires ainsi qu'avec les représentants de certaines ambassades (le *Refugee Inter-Agency Committee*) ; la structure ayant été jugée trop « *lourde* », « *on a fait un trait pour séparer les ambassades des ONG parce que les intérêts ne sont pas les mêmes* »<sup>2</sup>. Désormais, le HCR entend d'une part collaborer plus étroitement avec les ONG de protection juridique comme AMERA et d'autre part, se renforce la tendance à la collaboration des ONG d'assistance « d'urgence » entre elles, en marge des structures onusiennes (Cf. infra).

Qu'en est-il à présent des relations entretenues entre ces acteurs de l'assistance et la sphère politique égyptienne ?

### *Un système maintenu aux frontières du politique*

Au-delà de l'appartenance confessionnelle et/ou étrangère des acteurs du réseau de solidarité, c'est – malgré leur volonté – leur difficulté à collaborer avec des acteurs locaux et à revendiquer de véritables droits pour les réfugiés et les migrants qui doit être soulignée. Claire de Galembert (2007), au sujet du Comité Catholique contre la Faim et

---

<sup>1</sup> Entretien du 6 juillet 2010, locaux de Caritas, Garden-City, Le Caire.

<sup>2</sup> Entretien avec M. Dayri, 5 juillet 2010, bureaux du HCR, ville du 6 Octobre.

pour le Développement implanté au Maghreb et au Machrek, encourage à dépasser l'idée selon laquelle des ONG d'origine chrétienne et/ou occidentale, sous couvert de rhétorique universaliste, pratiqueraient une stratégie de préférence en faveur des seuls ressortissants de leur confession et n'établiraient des partenariats qu'avec des acteurs chrétiens. Les contraintes imposées par l'environnement (politico-religieux) dans lequel elles évoluent sont également à prendre en considération. Par exemple, en juin 2013, le tribunal pénal du Caire condamnait 43 travailleurs d'ONG, dont 19 Américains, et exigeait la fermeture de cinq ONG étrangères, accusées de ne pas être enregistrées officiellement en Égypte et d'avoir obtenu illégalement des fonds de l'étranger<sup>1</sup>.

Au Caire, si quelques symboles religieux chrétiens (crucifix, croix, icônes) sont exposés ou affichés dans les locaux des ONG confessionnelles, le discours ambiant se veut plus ouvert, non communautariste et sécularisé. L'école African Hope Learning Center, affiliée à l'Église américaine Maadi Community Church, est la seule à avoir choisi de restreindre son public ainsi que son personnel à des chrétiens. Les autres éléments du réseau d'assistance participent à la tendance culturelle universaliste qui depuis les années 1960-1970 « *déconnecte* » prosélytisme religieux ou identité confessionnelle et action pour le développement (Prudhomme, 2007 : 67). L'appartenance chrétienne des ONG, d'origine occidentale notamment, est rendue plus invisible dans le contexte de sécularisation actuel (Duriez et al., 2007) et se veut d'autant plus discrète dans le monde arabo-musulman ; ce, malgré la difficile conception par les sociétés locales d'une logique de solidarité qui serait aconfessionnelle (De Galember, 2007 : 107).

Pourtant, alors que le prosélytisme islamique est licite et encouragé en Égypte, les associations chrétiennes sont constamment soupçonnées et menacées par des groupes influents ou par les dirigeants au pouvoir. Les rumeurs concernant des tentatives de conversion religieuse des bénéficiaires musulmans sont très courantes. Faute de lieu disponible, des réunions entre le HCR et des familles réfugiées irakiennes ont par exemple été organisées dans une salle située sous l'Église du Sacré-Cœur à Alexandrie ; mais par crainte des suspicions et sur les conseils de ses partenaires, le HCR a été obligé de trouver un « *lieu neutre* ». Par ailleurs, accueillant les étrangères prostituées et les porteuses du VIH, Caritas a également été accusée par le Parlement d'encourager la prostitution au Caire. Entre tolérance de la présence des ONG d'origine chrétienne, car garantes d'une certaine cohésion sociale, et méfiance concernant leurs activités, le gouvernement reste globalement réticent et semble percevoir « *les valeurs apportées [...] à la*

---

<sup>1</sup> Cf. "Egypt sentences 43 NGO staffers to 1-5 years in prison", *Al Ahram Online* du 4 juin 2013, disponible à : <http://english.ahram.org.eg/News/73129.aspx>.

*fois comme une menace et comme des normes [occidentales] imposées » (Berger, 2007). Le HCR et ses partenaires revendiquent pourtant dans leur discours leur ouverture, leur caractère non confessionnel et leur non discrimination, tant dans le processus de recrutement des employés, de recherche de partenariat que dans celui de l'accueil du public. Cela dans un souci de répondre au mieux aux attentes et à la diversification de la demande. A l'image de la tendance mondiale qui vaut notamment depuis le Concile œcuménique de Vatican II (1962-65), leur reconversion sociale et humanitaire est allée de pair avec une « laïcisation » de leurs actions et le développement d'un dialogue inter-religieux. Dans le monde arabe et les régions où les acteurs islamiques occupent une place croissante sur la scène sociale et politique, elles ont ainsi pu apparaître, pour le HCR par exemple, comme des « vecteurs privilégiés de civilité pluraliste, [...] une force de résistance à l'exclusivisme religieux » (De Galembert, 2007 : 109). Une des responsables américaine de l'ONGc StARS explique :*

*« Nous sommes séculiers, nous ne faisons pas de discriminations religieuses. La moitié des enseignants sont des musulmans ici. Ce n'est pas la question que nous posons. Nous ne demandons pas aux gens de changer de religion, c'est le même Dieu pour tout le monde. [...] Le contexte est difficile ici... Les Soudanais ont besoin de ce message de tolérance envers les différentes religions. [...] Nous n'avons pas de problèmes avec le gouvernement mais il nous surveille. Il est inquiet car nous accueillons des Irakiens chiïtes et il a peur des conversions »<sup>1</sup>.*

Caritas accepte aussi de rembourser les frais médicaux déboursés par les réfugiés auprès d'hôpitaux affiliés à certaines mosquées. Un accord informel est par exemple passé entre Caritas et le centre hospitalier renommé de la Mosquée Mustafa Mahmoud où quelques réfugiés, résidant dans le quartier de Mohandessen, préfèrent se rendre du fait de sa proximité géographique. La directrice du programme pour les réfugiés de Caritas avoue leurs difficultés à conclure de tels accords, implicites ou non, qu'il s'agisse d'hôpitaux publics ou privés ; la plupart de leurs partenaires demeure des établissements privés :

*« Notre conseiller médical a visité le quartier de Maadi plusieurs fois pour trouver des hôpitaux et passer des accords avec eux. Ils n'ont pas accepté. Je ne sais pas, peut-être qu'il y a quelque chose de fanatique dans cette histoire [sous-entendu des tensions interreligieuses] [...]. Ce n'est pas obligatoire d'accepter la relation avec nous. [...] Nous disons à tout le monde que, s'ils veulent aller aux centres médicaux des mosquées à côté de leur*

---

<sup>1</sup> Entretien du 7 novembre 2009, Église Saint-Andrew's, centre-ville, Le Caire.

*maison, ils peuvent y aller [...]. Ils vont payer 4 ou 5 LE pour voir un médecin et peuvent venir nous demander de les rembourser. Ce n'est pas trop ! Ce n'est pas un accord mais nous acceptons de rendre l'argent [...]. C'est pour faciliter les choses aux gens »<sup>1</sup>.*

Le partenariat établi avec des organisations coptes est en réalité d'autant plus délicat et problématique. L'alliance éventuelle de la minorité chrétienne locale avec une structure telle que le HCR et ses partenaires est probablement perçue comme un possible renforcement de la présence symbolique, du pouvoir et de la visibilité des coptes en matière associative ; ce qui peut leur porter préjudice. En témoigne la position de The Coptic Evangelical Organization for Social Services (CEOSS) qui fut pendant plusieurs années un partenaire de choix pour le HCR en Égypte, car soucieuse de l'insertion sociale des migrants et de leurs droits. Cette organisation créée au début des années 1950, partenaire de l'Evangelical Lutheran Church in America (ELCA), est une des plus importantes ONG coptes du pays, engagée pour le développement, la défense des droits des individus et le dialogue interculturel<sup>2</sup>. Elle avait entrepris en 2008 un travail de discussion avec des organisations communautaires de réfugiés (Community-Based Organizations ou CBOs) en mettant l'accent sur l'intégration par l'emploi et sur sa volonté de former les réfugiés directement au sein d'une entreprise égyptienne. Toutefois, au mois de mars 2010, dans des circonstances mal connues et volontairement dissimulées, le gouvernement égyptien a ordonné l'arrêt du programme destiné aux réfugiés, menaçant l'organisme de fermeture complète en cas de protestations. Plus aucune référence à la population réfugiée n'est mentionnée sur son site Internet désormais.

Le HCR peine à retrouver un partenaire égyptien investi dans l'insertion locale des réfugiés. Cela révèle non seulement l'existence de vives tensions concernant l'affiliation chrétienne des organisations sociales du pays, souvent financées par l'Europe et les États-Unis et soupçonnées de vouloir introduire des valeurs dites « occidentales », mais cela révèle aussi les entraves politiques faites à la liberté associative, la volonté sous-jacente de circonscrire leurs actions à la seule population égyptienne et d'entretenir l'image d'une nation où les étrangers ne semblent pas avoir leur place.

Face à ces obstacles et contraintes politiques et administratifs, les modes d'intervention qui prévalent auprès du groupe réfugié appartiennent essentiellement à

---

<sup>1</sup> Entretien du 6 juillet 2010, bureaux de Caritas, Garden City, Le Caire.

<sup>2</sup> Elle a été reconnue officiellement par le gouvernement en 1960. C'est une des rares ONG d'aide au développement, parmi les ONG égyptiennes ou celles d'origine étrangère, affichant clairement son engagement en faveur du dialogue interculturel (expression rarement employée par ailleurs).

une logique d'approche « par les besoins » des migrants (*needs-based approach*) plutôt qu'à une approche « par leurs droits » (*rights-based approach*). Cette dernière positionne théoriquement le réfugié ou le migrant comme acteur, actif, capable d'autonomie (*empowerment*), sensibilisé à ses droits économiques et sociaux (droit au logement, à l'éducation, à l'emploi, droit d'association...) et investi dans leur défense (initiatives *bottom-up* ou « par le bas »). Elle s'inscrit dans une vision juridique des migrations ; les organisations se situant dans cette logique sont censées faire le lien entre le droit international et le droit commun du pays d'accueil, en encourageant l'harmonisation des lois internes avec les engagements internationaux pris par le dit pays.

Les ONG locales non confessionnelles comme AMERA tentent d'agir en ce sens mais celle-ci intervient par exemple également *via* des actions plus matérielles et immédiates (aide médicale, aide au logement, soutien psychosocial) et reste déconnectée, malgré le recrutement de personnel national, du système politique égyptien. L'ONG organise des ateliers et sessions d'informations destinés à enseigner aux demandeurs d'asile les procédures à suivre pour établir leur dossier<sup>1</sup> mais l'accès aux renseignements sur les droits obtenus en même temps que le statut reste limité, notamment pour les réfugiés les moins éduqués, ne maîtrisant ni la langue arabe ni l'anglais. Rares sont les actions inscrites dans la longue durée, visant à faire évoluer l'existence politique des migrants, toujours perçus par la majorité comme n'étant que « de passage ». Dans son étude, Katarzyna Grabska (2006) souligne la difficile mise en œuvre d'une approche par les droits des réfugiés au Caire à partir du moment où l'instance centrale qu'est le HCR ne développe pas de programmes participatifs concrets, ne collabore pas avec le gouvernement local et où les propres droits des citoyens égyptiens ne sont pas respectés. Cette tendance reste valable pour les ONG égyptiennes en général, dont le but immédiat n'est pas d'atténuer les inégalités structurelles mais plutôt de tenter d'alléger les souffrances quotidiennes des plus pauvres (Abdelrahman, 2004). C'est le reflet, comme dans d'autres pays du Maghreb ou du Machrek, d'une situation politique globale qui laisse souvent peu de place aux acteurs de la société civile.

Ce sont donc les besoins premiers, matériels (et spirituels), des réfugiés et demandeurs d'asile qui sont avant tout comblés, et ce par les ONG confessionnelles, d'origine confessionnelle et par les Églises, qui se retrouvent ainsi en première ligne de l'action solidaire. L'approche « par les besoins » vise davantage à soulager les réfugiés en attente d'être réinstallés et à couvrir leurs besoins urgents (logement, nourriture, habits

---

<sup>1</sup> La procédure varie en fonction de la nationalité et parfois même en fonction de l'ethnie (entre Oromos et Amharas éthiopiens par exemple) (Etienne, 2011 : 44).

puis services de santé ou éducatifs). L'optique est ici plus caritative, liée à la notion de « care » et à celles d'assistance, de bienfaisance et d'attention quotidienne portée aux individus. Le travail social a du mal à s'évincer au profit d'une prise de parole, d'un engagement plus collectif, plus politique et d'une éthique sociale plus militante en Égypte. Les actions menées, « bricolées » parfois, pour l'amélioration de la vie concrète des réfugiés relèvent d'une morale unitaire et universaliste (égalité entre individus, devoir d'accueil de l'Étranger) mais maintiennent parallèlement ces derniers dans une logique de dépendance et de précarité ; l'accès à la justice sociale reste d'ordre théorique tout comme reste inexistant le développement d'une éventuelle « politique de la pitié » (Arendt citée par Boltanski, 2007) qui permettrait la « mise à distance » et la médiatisation de la situation. Si en Europe certaines organisations d'origine chrétienne ont progressivement transformé leurs œuvres caritatives en un engagement plus politique et militant, les responsables chrétiens au Caire n'ont apparemment d'autre choix que de suivre la *needs-based approach* et de conserver une certaine discrétion politique. Malgré l'ancienneté de leur enracinement en Égypte et la pérennité du temps de transit des Africains au Caire, leur champ d'intervention ne se limite qu'à des actions que l'on pourrait qualifier de conjoncturelles, des temporalités du quotidien et isolent, encore aujourd'hui, les « réfugiés-victimes » dans un espace-temps particulier qui est celui de l'humanitaire.

Par ailleurs, les contraintes administratives et juridiques peuvent également être imposées par le HCR lui-même.

### *Un système déconnecté du HCR ? Redéfinition de critères et réseau d'assistance parallèle*

Demandeurs d'asile refoulés, Soudanais n'ayant pu déposer leur demande, candidats dont le dossier a été fermé, migrants dont l'Égypte est le second pays d'asile n'ayant pas effectué de demande ou en situation d'irrégularité... La confusion persiste chez les acteurs de l'assistance pour déterminer avec précision quel public se trouve dans le besoin. La complexité de la situation au Caire, des parcours et l'éventuelle évolution des statuts au cours du temps ne sont jamais abordés en tant que tels par ces acteurs ; les critères de définition de la population considérée « à assister » restent limités et liés essentiellement à la cause du départ, prétendument unique et bien identifiable. Toutefois, bien que campé sur la distinction juridique établie par le droit international entre les réfugiés statutaires et les autres, le représentant régional du HCR au Caire reconnaît certaines aberrations du système, parfois vécues localement comme des contraintes,



accompagnées d'un sentiment d'impuissance, et qui participent indirectement au blocage d'un certain nombre d'Africains sur place :

*« Les Soudanais, compte tenu des accords de Four Freedom [Cf. partie 2.2.], ils restent en Égypte tant bien que mal. Mais ils restent. C'est notre mandat qui nous interdit de nous occuper des gens qui ne rentrent pas dans notre mandat. [...] Parce que ceux qui ne répondent pas à la définition d'un réfugié ne sont pas... On ne nous a pas demandé de nous occuper d'eux. Et d'ailleurs, il nous est interdit de nous occuper d'eux. [...] Il y a des gens qui ne sont pas enregistrés auprès du HCR et qui veulent rentrer. Nous avons des fonds et nos donateurs nous interdisent de les utiliser pour des non réfugiés ! Quand bien même il s'agit de [Sud-Soudanais] qui veulent rentrer chez eux ».*

Au sujet de ceux qui ne font pas de démarche de demande d'asile, il ajoute : *« Nous ne pouvons pas ratisser [...] large et aller chercher des clients partout. C'est pas notre vocation. [...] Généralement, ceux qui sont intéressés par le HCR, ils viennent chez nous s'inscrire. Vous avez des Irakiens ici qui sont bien lotis, qui ont des résidences [...] et ils ne viennent pas s'inscrire parce qu'ils n'en ont au fond pas le besoin et nous ne ressentons pas le besoin d'aller rechercher des clients pour gonfler nos chiffres »<sup>1</sup>.*

Cette situation évoque les rigidités bureaucratiques du HCR et du système-réfugié, qui rendent difficiles les marges de manoeuvres internes. Marion Fresia (2009) décrit à ce propos le HCR comme *« une véritable nébuleuse bureaucratique et humaine aux contours flous, construite sur la mobilité ininterrompue d'une partie de ses membres et traversée par de multiples conflits entre divers niveaux institutionnels (Genève vs le terrain), cultures professionnelles (juridique, humanitaire et administrative) et catégories de personnel ».*

Relativement autonome, l'organisation Caritas, elle, vient en aide à environ 1 000 personnes qui n'ont pas été reconnues par les autorités onusiennes, principalement des Soudanais venant de la Libye voisine et quelques Irakiens passés par la Jordanie. Le *Four Freedom Agreement* semble toutefois avoir exacerbé les suspicions des acteurs de l'assistance à l'égard des Soudanais venant bénéficier des services de soins en Égypte. A ce sujet en 2005, un Père trinitaire<sup>2</sup> d'origine italienne constatait quelque peu irrité : *« Il y a encore de nombreux Soudanais qui migrent en Égypte. Comme ils n'ont plus besoin de visa et que le*

---

<sup>1</sup> Entretien avec Mohamed Dayri, 5 juillet 2010, bureaux du HCR, ville du 6 Octobre.

<sup>2</sup> L'ordre de la Très Sainte Trinité pour la Rédemption des captifs, dit ordre des Trinitaires ou Mathurins, est un ordre religieux catholique fondé en 1194 à Cerfroid par les Français Saint Jean de Matha et Saint Félix de Valois, pour racheter les chrétiens prisonniers des Maures. Aujourd'hui, leur mission s'adresse aux prisonniers et aux captifs de toutes sortes. En 2001, le Chapitre général de l'Ordre des Trinitaires décide d'établir une présence dans le monde musulman, afin de libérer les esclaves, d'aider ceux qui sont persécutés à cause de leur foi et de coopérer au dialogue œcuménique et interreligieux. N'ayant pas obtenu les autorisations pour s'implanter au Soudan, ils s'installèrent au Caire autour de 2003.

bateau ou le train restent peu chers, ils n'hésitent plus à migrer jusqu'au Caire. Mais ces migrants récents ne sont plus des réfugiés politiques, persécutés ou torturés, ce sont des émigrés économiques, voire des touristes ! Ils arrivent ici en croyant que tout leur est dû, viennent voir et demande qu'on leur paye leur retour au Soudan ». En outre, les migrants africains non réfugiés (et non Soudanais, peut-être moins identifiés et moins connus des services de Caritas) restent globalement stéréotypés et appréhendés comme un groupe homogène, prétendument pauvre et rêvant de rejoindre les côtes européennes. Les critères sont élargis pour désigner la population dite « réfugiée » mais restent cependant assez stricts et éliminent les motivations économiques de la définition. Une des responsables de Caritas reste partagée :

« [Au HCR], ils ont leurs critères [...]. Si une famille soudanaise est allée en Libye [et qu'] ils n'acceptent pas la famille là-bas, [la famille] vient donc ici en Égypte. L'Égypte est alors "second country of asylum" et le HCR ne peut pas accepter cette famille comme des réfugiés [...]. Mais pour nous, ce sont des cas humains, ils sont des réfugiés ! Ils ne peuvent pas rentrer au Soudan. Où ils peuvent aller ? [...] Nous n'avons pas assez d'argent pour aider tous les Soudanais [...]. Maintenant, la frontière est ouverte [...], donc ils peuvent prendre le train pour venir et prendre les soins médicaux de Caritas... Ils ne sont pas forcément réfugiés. Nous essayons de choisir qui ne peut... Qui est en besoin vraiment. Et, si nous acceptons ce cas, nous n'allons pas encourager les autres à venir ici. Ça serait facile de trouver 10 000 [demandeurs] dans un mois ! C'est pour cela que nous pensons très bien avant de dire : OK, nous allons vous aider ».

Au sujet des autres migrants d'Afrique subsaharienne, d'Afrique de l'Ouest notamment, elle explique : « Nous n'avons pas assez d'argent pour aider tous les Africains qui viennent en Égypte. Parce que... la carte de l'Afrique est comme ça [elle dessine avec son doigt la carte de l'Afrique sur le bureau] et nous sommes ici, avant la Méditerranée, et après il y a l'Italie et la France. Et donc ils marchent pour aller là-bas ! [...] Ils pensent que s'ils vont là-bas, ils vont trouver du travail et un grand sac d'euros ! [...] C'est leur droit de rêver mais nous ne voulons pas encourager les pauvres [à] venir pour réaliser leur rêve qui ne va pas être réel du tout »<sup>1</sup>.

Après 2005, d'autres acteurs, issus de la société civile égyptienne ont commencé, malgré les pressions exercées par le gouvernement, à se mobiliser pour la défense des droits des réfugiés dans le pays. À partir d'initiatives individuelles ou collectives,

---

<sup>1</sup> Entretien avec la directrice du programme pour les réfugiés, 6 juillet 2010, bureaux de Caritas, Garden City, Le Caire.

égyptiennes et africaines, de la prise de conscience de la part de membres de l'ONG AMERA ou d'étudiants égyptiens en droit, des réseaux associatifs se sont constitués en vue non seulement de sensibiliser la population égyptienne aux problèmes rencontrés par les réfugiés, mais également d'aborder les thèmes de la cohabitation, du vivre-ensemble, voire de la multiculturalité. Les responsables d'organisations plus institutionnalisées reconnaissent que le réseau traditionnel de l'assistance n'est plus capable de faire face à la taille et à la nature de la demande, et que d'autres initiatives sont à inventer, notamment « par le bas ». Lorena Guzman, psychologue à AMERA, confirme :

*« Il faut être créatif et trouver des solutions alternatives aux ressources institutionnelles. Le HCR, AMERA, Caritas et Refuge Egypte ne sont pas capables de résoudre tous les problèmes. La question est : comment nous pouvons trouver des individus responsables dans la communauté. [...] AMERA se questionne sur comment approcher la communauté d'accueil, les Égyptiens. Beaucoup de personnes disent : non, les Égyptiens ne veulent pas faire cela... Mais nous n'avons pas essayé ! »<sup>1</sup>.*

Tadamon (dont le sous-titre est : « The Egyptian/Refugee Multicultural Council ») par exemple, a été reconnu par les autorités égyptiennes en 2009 et regroupe la plupart des Community-Based Organizations (CBOs) créées par la communauté migrante, ainsi que des ONG égyptiennes ; l'organisation a créé une galerie d'art contemporain, *Townhouse*, qui est à l'initiative de rencontres et d'ateliers divers<sup>2</sup>. Pour une des jeunes membres égyptienne bénévole de ce réseau, les initiatives migrantes et CBOs – basées sur l'appartenance commune à une même nationalité ou une même ethnie – se sont multipliées depuis 2004-2005, et leur travail a dans un premier temps été de les recenser et d'évaluer les activités comme les besoins de chacune d'elles :

*« Pour nous, mêmes les sans statut sont reconnus comme réfugiés. [...] On a participé en 2010 à l'organisation du Cairo Refugee Film Festival avec l'Université Américaine du Caire [photo 1]. Le premier jour du festival, un type de la sécurité d'État a essayé de faire arrêter le festival. C'est la preuve que le sujet est sensible »<sup>3</sup>.*

---

<sup>1</sup> Entretien réalisé par Agathe Etienne (2011), Le Caire, juin 2010.

<sup>2</sup> On peut également citer la création de l'ONG *Egyptian Foundation for Refugee Rights* dont le site Internet fournit des informations en anglais et en arabe, contrairement à celui de Tadamon qui n'est disponible qu'en langue anglaise.

<sup>3</sup> Conversation avec Mai C., 31 mai 2011, CEDEJ, centre-ville du Caire. Le festival, également sponsorisé par le *Goethe Institute* égyptien, l'Ambassade des Pays-Bas, le CMRS (Université Américaine du Caire) et l'*Egyptian Foundation for Refugee Rights*, n'a eu lieu qu'en 2009 et 2010 mais pas les années suivantes.

Photo 1. Publicité pour le 2<sup>ème</sup> festival du film sur les réfugiés (centre culturel Darb Center)



J. Picard, 2010.

Le *National Center for Population and Development* (NCPD) est également à l'origine de la constitution d'un forum égypto-soudanais d'échanges, auquel ont pu participer Caritas ou The Coptic Evangelical Organization for Social Services. En collaboration avec une CBO soudanaise, *Sudanese Women's Union* (SWU)<sup>1</sup>, le NCPD a également réussi à négocier en 2005 avec le Ministère de la Santé égyptien l'accès aux établissements publics de santé pour les migrants forcés et les réfugiés. Pour Katarzyna Grabska (2006), cet accord officiel représente une avancée considérable en termes de reconnaissance de droits aux migrants, bien que la plupart des réfugiés statutaires préfèrent encore faire la queue devant les locaux de Caritas et que les migrants sans statut restent réticents à l'idée d'aller se faire soigner ou opérer dans des hôpitaux gouvernementaux – compte tenu des rumeurs circulant sur les inégalités de traitement voire sur le trafic d'organes. Ces initiatives de la société civile sont encourageantes mais l'incertitude est grande quant à leur pérennité et à leur déploiement futur, notamment depuis la chute du gouvernement de Moubarak<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cette organisation a été créée avec l'aide du gouvernement sud-soudanais en 2005 au Caire, suite à l'accord de paix signé entre le Nord-Soudan et le Sud-Soudan, afin de soutenir les femmes sud-soudanaises vivant en Égypte.

<sup>2</sup> La jeune égyptienne bénévole de l'organisation Tadamon, a par exemple, depuis la Révolution de 2011, préféré se consacrer à des initiatives davantage centrées sur la population égyptienne, la jeunesse égyptienne et l'avenir politique de son pays.

Spontanément, les Églises missionnaires et leurs ONG affiliées ont également mis en place des rencontres régulières afin d'harmoniser leurs activités, sans le HCR. Les responsables des écoles pour réfugiés se réunissent désormais tous les mois (Inter-School Committee), en marge des réunions du HCR, dans le but de partager leurs idées, leurs expériences et de planifier des activités ou des ateliers de formation des enseignants. Le responsable régional du HCR exprime son étonnement en même temps qu'un certain soulagement :

*« On nous a dit que nous menions ces réunions là avec arrogance. Et qu'il y avait beaucoup de gens au HCR qui déterminaient l'ordre du jour... Je voudrais deux types de réunions [...]. Pour la protection juridique, [...] nous avons surtout des relations avec AMERA, "on one to one". Mais nous souhaiterions élargir à d'autres ONG juridiques de protection [...]. [Et puis] une réunion avec les ONG qui portent sur l'assistance... Mais là, apparemment, à Saint-Andrew's, ils ont un forum où il y a CRS, l'Université américaine [AUC], beaucoup de gens [...]. Parfois apparemment, ils siègent à l'AUC car ils ont des salles plus grandes. [...] Je suis sidéré d'entendre dire que Saint-Andrew's, ils ont un forum... Mais enfin, je l'ai dit, il ne faut pas multiplier les forums »<sup>1</sup>.*

En 2006-2007, c'est l'Église du Sacré-Cœur qui négocia avec l'aide du HCR auprès du Ministère de l'Éducation afin de faire accéder les enfants soudanais réfugiés à un diplôme valide en Égypte, afin qu'ils puissent poursuivre, ici ou ailleurs, leurs études universitaires. Mais l'option de pouvoir passer des examens dans des établissements égyptiens à la fin de leur lycée ne remporta pas une grande adhésion. C'est ensuite par le biais d'une CBO soudanaise implantée en Égypte, la *Southern Sudanese Teachers' Union* (SSTU), constituée d'enseignants sud-soudanais et travaillant avec le parti du SPLM (*Sudan Peoples' Liberation Movement*), que la négociation s'est réorientée vers l'idée de faire accéder les élèves à un diplôme qui serait d'abord reconnu dans le pays d'origine.

Depuis 2008-2009, suite à un accord passé entre les Ministères de l'Éducation égyptien et soudanais et l'ambassade du Soudan en Égypte, les enfants ont enfin la possibilité de suivre dans les écoles privées le cursus soudanais et d'obtenir un certificat d'études reconnu au Soudan. Pour Elisabeth Stefan (2010), cette étape a véritablement eu pour fonction de redonner du sens et de l'espoir à l'attente subie en Égypte ; elle est le symbole d'une autonomisation possible qui rend le temps d'attente plus supportable tout comme elle signifie que ce dernier peut encore être durable et que les voies de l'intégration sont délaissées.

---

<sup>1</sup> Entretien avec Mohamed Dairy, 5 juillet 2010, bureaux du HCR, ville du 6 Octobre.

Pour conclure, les acteurs de l'assistance, partenaires du HCR, apparaissent comme primordiaux pour pallier le désengagement de l'État vis-à-vis des migrants forcés. Ils sont les plus actifs et travaillent au quotidien, au plus proche des populations migrantes. Leur ancrage au Caire précède cependant l'arrivée des migrants africains. Caritas, CRS ou ONG issues des Églises missionnaires, ces organisations travaillant en réseau en Égypte sont majoritairement d'inspiration chrétienne (tout comme c'est le cas dans d'autres régions du monde). Les acteurs chrétiens détiennent donc un certain monopole de l'assistance. Suivant un processus global de « sécularisation » et d'engagement militant pour le développement et l'action sociale, ils ont redéfini leurs priorités, quitte à rendre moins visible leur identité confessionnelle d'origine.

Du fait de la politisation croissante de la question confessionnelle en Égypte (au sein de la Constitution, l'islam est la religion d'État et la *chari'a*, la source principale de la législation) et du fait de la méfiance, voire de la surveillance exercée par l'État à l'égard des initiatives associatives d'inspiration chrétienne et/ou d'origine occidentale, cette invisibilisation de leurs appartenances confessionnelles apparaît opportune pour leur stabilisation dans le pays ; mais cela empêche également en grande partie la collaboration de ces acteurs avec des membres de la société civile égyptienne en émergence, avec des ONG musulmanes, coptes ou encore avec des établissements publics tels des écoles ou des hôpitaux égyptiens. Le système-réfugié est donc déconnecté de la scène politique locale. Comme il est garant d'une certaine cohésion sociale, le gouvernement le tolère mais le surveille. Les freins imposés à son ancrage local l'empêchent d'élaborer une approche « par les droits » des migrants, d'améliorer sur le long terme la situation juridique, l'existence, la reconnaissance politique des réfugiés. Les actions menées, ponctuelles, à court et moyen terme, consistent à répondre essentiellement à des besoins matériels, à soulager les manques du quotidien. Il s'agit d'une intervention « d'urgence » qui dure. La charité prévaut, faute de pouvoir enclencher un engagement plus politique. Cela vient renforcer la perception tronquée qu'ont les autorités égyptiennes des réfugiés, considérés avant tout comme des personnes dépendantes de l'assistance et « de passage ». La question sous-jacente est celle des bénéfices retirés par ces ONG et ONGc à « maintenir » les migrants, désormais leur principal public, dans une situation d'impasse, qu'elle soit migratoire ou juridique. En effet, que deviendraient-elles et comment se redéfiniraient leurs actions si les migrants quittaient le pays ou bien bénéficiaient d'une politique d'accueil et d'intégration efficace et égalitaire ?

En outre, les orientations sécuritaires du HCR et l'arrivée de migrants africains ne rentrant pas dans les critères onusiens de reconnaissance ont bouleversé l'organisation du système de l'assistance. Dorénavant, suite à une prise de conscience de la complexité des situations des migrants en Égypte, Caritas et certaines ONGc se sont ajustées et ont pris la décision d'élargir leurs critères afin de subvenir aux besoins des non-statutaires. En marge des décisions du HCR, des réunions parallèles ont lieu entre les organisations partenaires, capables d'un certain degré d'autonomie vis-à-vis des institutions juridiques. Surveillées elles aussi, de timides initiatives égyptiennes sont nées depuis quelques années, en faveur des droits des réfugiés et de la multiculturalité de la population en Égypte. L'émergence d'une société civile post-révolutionnaire plus engagée, plus indépendante et moins structurée laisse espérer que le thème des droits de l'Homme, enfin revendiqué, s'élargira à ceux des réfugiés et migrants.

Parce qu'en termes de lieux urbains, elles sont les plus investies au quotidien par les réfugiés, les Églises d'origine missionnaire faisant partie de ce système-réfugié méritent à présent une attention particulière.

## Chapitre 5. Les Églises missionnaires : pôles d'assistance et revitalisation des lieux

Ce chapitre explore en détails un type d'acteurs partenaires du HCR, soit les Églises d'origine missionnaire de la ville du Caire. Il interroge leurs origines, leurs quartiers historiques d'implantation, leurs reconversion récente, leurs recompositions micro-territoriales ainsi que leurs rôles actuels à l'égard des populations migrantes. Pourquoi se sont-elles tournées vers le public migrant ? Qui accueillent-elles précisément aujourd'hui ? Comment font-elles face à la diversification nationale, statutaire et religieuse, de la présence africaine au Caire ? Quelles sont leurs capacités d'adaptation aux flux migratoires qui se dirigent vers l'Égypte ? Enfin, de quelles manières ces lieux chrétiens permettent et facilitent plus que d'autres l'ancrage urbain des migrants ?

Afin de mieux saisir les différentes possibilités d'ancrage qui s'offrent aux migrants chrétiens, il nous paraît nécessaire à ce stade de l'analyse de revenir brièvement sur les racines chrétiennes du pays d'accueil ainsi que sur son paysage religieux actuel. Progressivement arabisée et islamisée à partir du VII<sup>e</sup> siècle, l'Égypte est un des rares pays du monde arabe à n'avoir jamais perdu tous ses chrétiens. Cela a aujourd'hui un impact sur les modalités de reterritorialisation des Africains chrétiens.

L'histoire des coptes, premiers habitants d'Égypte<sup>1</sup>, et de leur Église, ont été marquée par d'importantes périodes de troubles et par des scissions successives depuis l'époque romaine. Alternativement objet de persécutions (« ère de Dioclétien », dite aussi « ère des martyrs ») puis déclaré religion d'État sous Théodose I<sup>er</sup> (378-395), le

---

<sup>1</sup> Le mot « copte » désignait les habitants de l'Égypte. Il vient du grec *Aiguptios* (Égyptiens), lui-même provenant d'une déformation de *Hikuptâh* ou *Hakaptah*, « la maison du dieu Ptah », nom religieux de l'ancienne capitale Memphis. Les premiers historiens arabes parlaient de *Qibt* et de *Dar el Qibt*, la « maison des coptes ». La religiosité des Pharaons aurait constitué un terreau favorable à l'implantation du christianisme en Égypte. Suite au passage de la Sainte Famille, il se serait diffusé dans les milieux juifs de la ville d'Alexandrie dès le premier siècle. Saint Marc s'y serait également rendu (Actes de Saint-Marc) pour prêcher la foi nouvelle (43-48) ; il y serait mort en martyr à Pâques 62 ou 68 (peut-être lors de violences antijuives), lynché par les fidèles du dieu Sérapis, après avoir ordonné plusieurs prêtres. À la disparition du judaïsme alexandrin correspond l'émergence d'un christianisme bien distinct (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s.), essentiellement dans les milieux hellènes.



christianisme fut adopté en masse par la population au cours du IV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Certains théologiens qualifient ce christianisme primitif de « catholique » ; il se serait progressivement « égyptianisé » et « coptisé » pour constituer l'Église copte orthodoxe majoritaire contemporaine. C'est en réalité suite à la célèbre controverse christologique du Concile œcuménique de Chalcédoine de 451<sup>2</sup>, basée en partie sur l'imprécision de la terminologie théologique de l'époque, que les Églises orthodoxes orientales (copte, éthiopienne, syrienne et arménienne) dites « non-chalcédoniennes », se séparent de l'Église gréco-latine et de Rome. L'Égypte devient alors une terre de refuge pour les exilés non chalcédoniens et c'est le Grand Schisme de 1054 qui marque la séparation officielle de l'Église d'Occident et de l'Église d'Orient.

À nouveau persécutée sous Justinien (527-565), l'Église copte tout comme l'ensemble de l'Empire byzantin sont considérablement fragilisés à l'arrivée des conquérants arabes. Cependant, contrairement à leur attitude à l'égard des melkites<sup>3</sup>, les califes accordent aux coptes le statut de *dhimmis* (« protégés ») en échange du versement d'un tribut (la *jizya* ou *gizyah*, impôt de capitation auquel étaient soumis les non-musulmans et le *kharāj*, un impôt foncier prélevé sur les propriétaires terriens). La mise en place de ce système explique que certains gouverneurs aient cherché à limiter les incitations à la conversion à l'islam. Les élites coptes occupent des fonctions précises dans l'administration et les finances. À Fostat (au sud du centre-ville actuel) (carte 7), la nouvelle capitale où fleurissent les premières mosquées, la construction d'églises est autorisée. Sous la dynastie des califes omeyyades (661-750) puis abbassides et toulounides (750-969), malgré des phases plus violentes (épisodes de révoltes coptes et de destruction de monastères), plusieurs sources témoignent des relations pacifiques qui existaient entre chrétiens et musulmans. L'arabisation et l'islamisation se seraient réalisées lentement ; elles n'ont pas été imposées par la force mais par multiplication des

---

<sup>1</sup> Le désert égyptien a très tôt constitué un espace-refuge lors des persécutions anti-chrétiennes ; ainsi serait né le monachisme en Égypte, avant de se diffuser en Occident. Les monastères de Saint-Antoine (IV<sup>e</sup> s.) et de Saint-Paul (V<sup>e</sup> s.), dans le désert du Sinaï et à proximité de la Mer Rouge, font partie des monastères les plus anciens du monde.

<sup>2</sup> De nombreuses dissensions préexistaient à cette époque concernant la reconnaissance de la consubstantialité (« ayant la même essence ») du Père et du Fils. Les partisans du prêtre alexandrin Arius croyaient en la spécificité du Père, le seul « non engendré », « non devenu » ; les partisans du moine Eutychès, eux, introduisirent une conception monophysite du christianisme (le Fils n'a en réalité qu'une seule nature – *physis* – et elle est divine). Ces controverses menaçaient l'unité de l'Empire romain, basée sur une conception duophysite de la religion (le Christ est une personne mais sa nature est double : il est à la fois homme et Dieu).

<sup>3</sup> Les melkites ou « partisans du *roi* de Byzance » sont la minorité chalcédonienne qui subsista en Égypte et au Moyen-Orient après 451. Aujourd'hui, le terme désigne essentiellement les Grecs catholiques arabophones du Moyen-Orient.

mariages mixtes<sup>1</sup>, par augmentation des cas individuels de conversion religieuse (pression sociale et fiscale, image de prestige) et par un taux d'accroissement naturel supérieur chez les communautés musulmanes (Courbage, Fargues, 1992).

L'arabe devient la langue officielle de l'administration au début du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup> tandis que le nombre de diocèses décline progressivement. La transition entre le IX<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle marque pour les chrétiens le passage du statut de majorité à celui de minorité démographique et religieuse. En se basant sur l'évolution de la *jizya* et du *kharaǧ*, les démographes Youssef Courbage et Philippe Fargues (1992 : 38-39) estiment que plus de la moitié des coptes (60 %) étaient déjà convertis à l'islam dès la fin du VII<sup>e</sup> siècle et qu'ils ne représentaient plus que 20 % de la population en 800 (1 % de celle-ci était constituée de juifs). En s'appuyant sur des écrits d'historiens, Jean-Michel Mouton (2003 : 113), lui, parle d'un basculement démographique autour de 900. Cependant, des disparités temporelles et régionales ont existé lors de ce lent processus de déchristianisation du territoire et expliquent en partie la répartition actuelle hétérogène des coptes sur le territoire égyptien (Martin, 1982) ; la Haute-Égypte (*Saïd*) aurait par exemple montré plus de résistance à l'islamisation et n'aurait été majoritairement convertie qu'au XII<sup>e</sup> siècle.

Durant la phase d'islamisation de la population, les coptes se révoltent à maintes reprises contre la taxation fiscale croissante, contre la destruction d'églises, de monastères ou d'icônes mais également contre la confiscation de leurs biens, de leurs emplois dans la fonction publique et contre les incitations à la conversion (notamment sous le calife Al-Hâkim, 996-1021)<sup>3</sup>. Il leur est de plus en plus difficile d'édifier des églises ou des couvents dans les villes fondées par les musulmans ou d'élever des clochers plus hauts que des minarets (Balta, 1997). La répression se fait plus violente (répression dans le sang, massacres de moines, déportations, mise en esclavage). Engagés dans une sorte de « cycle infernal » (Courbage, Fargues, 1992 : 43), les souverains successifs – sous la pression de la rue ou des milieux religieux musulmans dans un premier temps – alternent entre faveurs et mesures plus discriminatoires (*shourout*)

---

<sup>1</sup> Un chrétien voulant épouser une musulmane doit, selon la loi du Prophète, se convertir à l'islam (par contre le musulman peut épouser une *dhimmi* non convertie) et leurs enfants sont musulmans.

<sup>2</sup> Un édit de 706 prohibe l'usage du copte dans les documents publics. Par ailleurs, au XI<sup>e</sup> s., le dialecte bohairique (un des quatre principaux dialectes de la langue copte) fut officiellement déclaré langue liturgique de l'Église. Un siècle plus tard (et notamment jusqu'au XVII<sup>e</sup> s.), la plupart des textes bibliques et liturgiques paraissaient pourtant en copte et de plus en plus en arabe (Capuani, 1999 : 10). La langue grecque disparaît avant le XI<sup>e</sup> s.

<sup>3</sup> D'une manière générale, la dynastie fatimide (969-1173) apparaît pourtant plus favorable aux coptes du fait de l'appartenance chiite et non sunnite des souverains fatimides. Sous Al-Hâkim, les juifs sont également persécutés.

(processions et célébrations publiques interdites, obligation de porter des vêtements et signes distinctifs, interdiction de monter à cheval, de faire sonner les cloches des églises...), encourageant les conversions, collectives cette fois<sup>1</sup>.

Dans les villages, la sédentarisation de populations bédouines, arabes et berbères, participe à la mise sous tutelle des habitants coptes (Mouton, 2003 : 121). Le siège patriarcal, mouvant depuis la répression byzantine (entre Alexandrie, différents monastères du désert ou du Delta), est définitivement transféré par le patriarche Cyrille II (1078-1092) au Caire (*Al-Qahira*, « la Victorieuse »), la récente capitale fatimide (973), située au nord-est de Fostat<sup>2</sup> (carte 7). Dès cette époque, et malgré les destructions régulières de lieux de culte minoritaires, des quartiers (*hâra*) furent réservés aux non-musulmans (chrétiens grecs, francs, arméniens, coptes et juifs) où ils étaient autorisés à exercer leur religion mais sous surveillance<sup>3</sup> (Raymond, 2007 ; Behrens-Abouseif, 1986). Juifs et chrétiens migrèrent progressivement depuis Fostat vers la ville des califes ; les quartiers réservés aux mercenaires fatimides grecs (*Harat al-Rum*) accueillirent au fur et à mesure d'autres chrétiens. En 1168, lors de la prise temporaire d'Al-Qahira par le roi Amaury I<sup>er</sup> de Jérusalem, un quartier franc commerçant et des caravansérails sont établis à l'ouest de la ville. Sous le sultan Salah ed-Din (Saladin), fondateur de la dynastie des Ayyoubides (1173-1250), les croisades menées par les armées chrétiennes latines<sup>4</sup> provoquent la méfiance et la dévalorisation de l'image des coptes, perçus comme potentiels alliés des Francs et comme inféodés aux ennemis de l'islam (Mouton, 2003 : 117). La cathédrale Saint-Marc d'Alexandrie est rasée afin d'éviter que les Croisés n'en fassent un refuge. Cependant, suite à la reconquête de Jérusalem par Saladin en 1187, les élites coptes ont à nouveau accès à des postes prestigieux dans l'administration publique et participent à la conception d'ouvrages défensifs comme la Citadelle du Caire, au sud de la ville (carte 7). Ayant progressivement

---

<sup>1</sup> Le contexte diplomatique extérieur et les relations conflictuelles entre les Fatimides et l'Empire byzantin ont également joué en défaveur des coptes.

<sup>2</sup> Fostat fut incendiée par son propre vizir en 1168 afin d'empêcher les croisés de voler ses richesses, ce qui accéléra la migration de la population vers le nouveau centre administratif. Al-Qahira correspond à l'actuel Caire « islamique », dit aussi Caire « fatimide » ou encore « médiéval ». Elle est délimitée par plusieurs murs d'enceinte et par un canal de dérivation du Nil à l'ouest, le *Khalig* (entre le *Khalig* et le Nil, de nombreuses zones lacustres parsèment encore l'espace à cette époque). L'Université-mosquée Al Azhar y est fondée en 988. Le système de voiries orientées est-ouest et nord-sud a servi de trame au développement de la ville sous les Mamelouks, quelques siècles plus tard (Cf. carte 7).

<sup>3</sup> Cette organisation ségréguée est classique dans les villes de l'Empire ottoman. Cf. Raymond (1985).

<sup>4</sup> André Vauchez (1988) rappelle que les croisades n'ont pas eu comme objectif la conversion des infidèles mais la délivrance des lieux saints du christianisme ou leur défense. D'une manière générale, de la première croisade jusqu'au milieu du XIII<sup>e</sup> s., la Papauté confia aux Églises orientales le soin d'évangéliser les populations musulmanes.

et à des rythmes variés intégré leur position minoritaire, ils prouvent leur fidélité au pouvoir en luttant contre les Européens lors de la cinquième croisade (XIII<sup>e</sup> siècle).

Vainqueurs de la septième croisade, les Mamelouks (1250-1517) instaurent un régime militaire, plus centralisé, plus strict et marqué par une intense instabilité chronique. L'implantation de mosquées et de monuments religieux royaux à l'intérieur du périmètre d'Al-Qahira se densifie. Parallèlement, la relance démographique de la population chrétienne et la mise à l'écart de certaines communautés par le pouvoir poussent les chrétiens à se déplacer de quelques centaines de mètres vers le nord et vers les marges ouest de la ville, au-delà de la zone peu urbanisée du *Khalig*<sup>1</sup> (Behrens-Abouseif, 1986 : 123). Après une période de sécurité et de prospérité culturelle, économique et commerciale, la situation des coptes se dégrade<sup>2</sup> ; les discriminations (fiscales, afin de financer la politique militaire) et les répressions se multiplient (heurts interconfessionnels tragiques au Caire en 1319-1320, destruction d'églises et de monastères dans tout le pays suite à des émeutes populaires), initiées non plus cette fois sous la pression du peuple mais manœuvrées désormais par les dirigeants eux-mêmes, dans le cadre d'une véritable politique systématique et volontariste d'islamisation du territoire<sup>3</sup>. Derniers souverains d'une Égypte indépendante avant l'occupation ottomane, les Mamelouks laissent la population copte dans un état de grande fragilité.

Nous verrons comment à partir de cette période ottomane, les missions chrétiennes occidentales se sont multipliées en Égypte et ont participé à la pluralisation de la présence chrétienne dans le pays<sup>4</sup>.

---

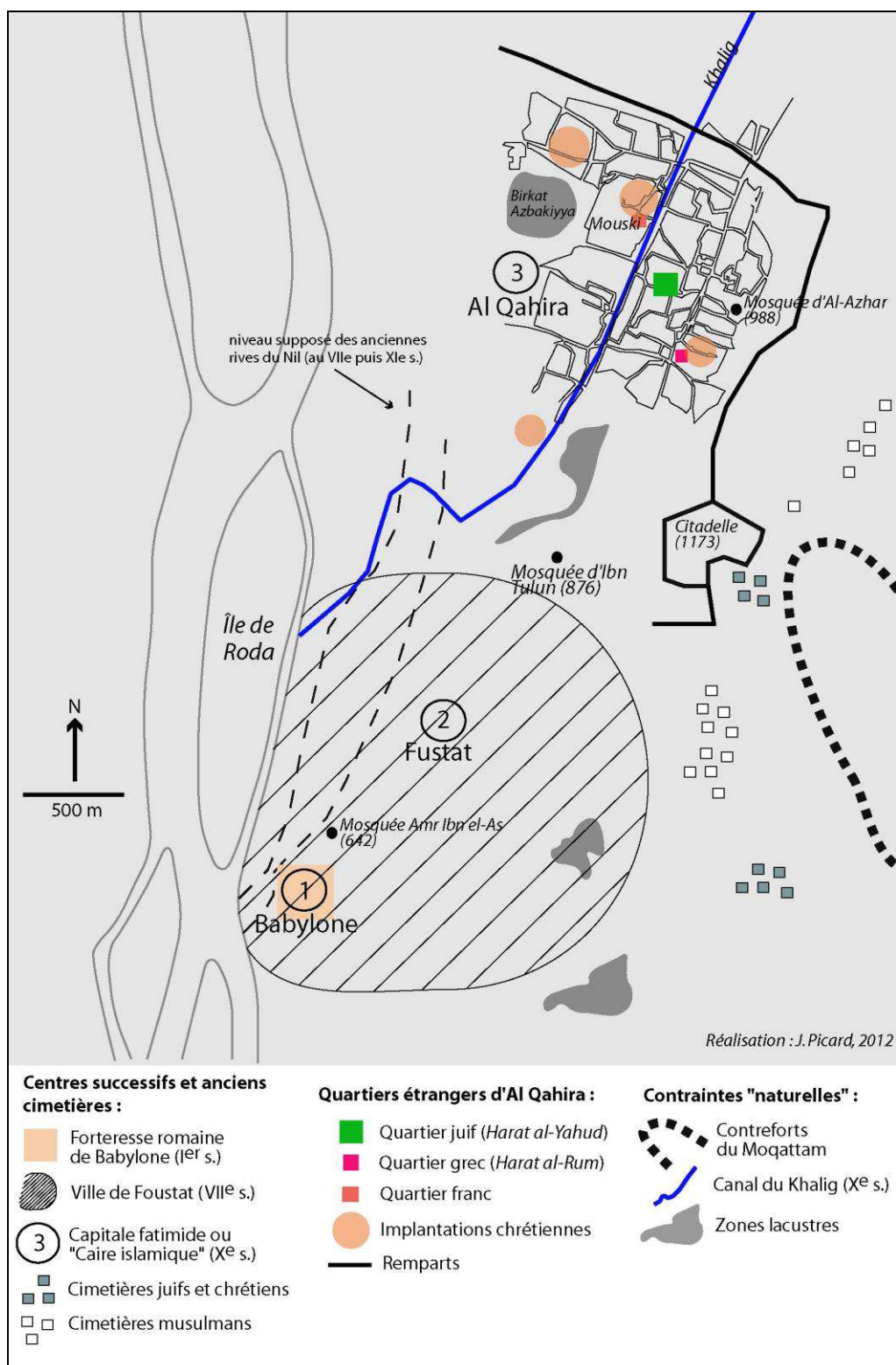
<sup>1</sup> La localisation des coptes à proximité du canal était liée également à l'exercice de certains métiers (brasseurs, taverniers). Notons que les chrétiens convertis à l'islam ne changeaient pas systématiquement de quartier après leur conversion (Richards, cité par Behrens-Abouseif, 1986 : 126).

<sup>2</sup> Outre le contexte ambigu des croisades ou leur poids numérique croissant, les musulmans envient également leurs compétences accumulées dans le domaine artisanal, artistique, administratif et commercial. Les Mamelouks se montrent beaucoup plus tolérants avec la minorité juive.

<sup>3</sup> L'influence du théologien réformiste Ibn Taimiyya (1263-1328), dont se réclament certains islamistes contemporains, a joué un rôle important.

<sup>4</sup> Sur l'histoire des missions en terre d'Islam, voir Heyberger, Madinier (2011).

Carte 7. De Babylone à Al Qahira : Le Caire sous influences extérieures (I<sup>er</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)



Une diversification du paysage religieux chrétien a en effet progressivement eu lieu. La minorité copte a connu depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, les influences chrétiennes

extérieures des missions européennes (Jésuites, Franciscains, Dominicains, Comboniens mais aussi les missionnaires anglicans de la Church Mission Society) puis américaines (United Presbyterian Church). Les coptes se divisent depuis lors en une branche orthodoxe majoritaire, une branche catholique et une protestante<sup>1</sup>. D'autres Églises, non-égyptiennes, levantines et d'origine occidentale, possèdent toujours un ancrage dans le pays : les Églises grecque, arménienne, syrienne (chacune étant divisée en une partie orthodoxe et l'autre catholique), les Églises maronite, chaldéenne, épiscopaliennne et l'Église catholique romaine.

Les chiffres sont controversés mais on estime que les coptes représentent aujourd'hui entre quatre et six millions de fidèles, soit entre 5 % et 10 % de la population totale. Parmi eux, les coptes catholiques et protestants représenteraient respectivement entre 140 000 et 290 000 personnes. Au sujet de leur répartition spatiale, en 1996, 30 % des coptes du pays habitaient la capitale égyptienne (Denis, 1999). Les Églises non coptes ne rassembleraient qu'entre 20 et 30 000 personnes (Barrett, Kurian, Johnson, 2001 : 253 ; Denis, 1999 : 129 ; Valognes, 1994 : 527)<sup>2</sup>. Cette pluriconfessionnalité est complétée par deux autres communautés : les juifs, qui ne représentent aujourd'hui que quelques familles (0,3 % de la population en 1947), et les *baha'is* qui atteindraient environ 2 000 personnes<sup>3</sup>. Les bahaïs considèrent leur religion comme une tradition distincte et indépendante des autres, et leur but est de parvenir à unir les peuples du monde dans une foi commune. Ils ont subi de sévères persécutions en Égypte dans les années 1960 et ne représentaient plus que 13 assemblées spirituelles à cette même période. Les juifs, eux, ont pratiquement tous fui le pays après l'arrivée au pouvoir de Nasser.

**Tableau 9. Estimations du nombre de coptes en Égypte**

	<b>Coptes orthodoxes</b>	<b>Coptes protestants</b>	<b>Coptes catholiques</b>
Estimations (années 2000)	4 millions	290 000	140 000

Source : Pew Research Center, 2011.

Des mouvements internes comme des influences externes ont participé à la structuration du paysage chrétien de l'Égypte depuis plusieurs siècles. Il nous faut désormais comprendre comment les migrants africains recomposent ce paysage et le revitalisent.

<sup>1</sup> Les coptes protestants se disent eux-mêmes « coptes évangéliques ».

<sup>2</sup> Voir aussi le rapport statistique *Global Christianity*, publié en ligne en 2011 par le Pew Research Center (<http://www.pewforum.org/Christian/Global-Christianity-exec.aspx>).

<sup>3</sup> Le bahaïsme a été fondé en 1863 par le perse Mirza Husayn Ali.

## 5.1. Origines des Églises et territorialisation des concurrences missionnaires

### *Premières missions et émergence d'une communauté copte catholique*

Affaiblie par la dynastie autoritaire mamelouke (1250-1517), les famines, les disettes et la peste, l'Égypte passe sous domination ottomane au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Alors qu'elle représentait entre 500 000 et 600 000 personnes vers 1350 (Abu-Lughod, 1971 ; Clerget, 1934), la population du Caire s'effondre, atteignant entre 400 000 et 200 000 personnes (Clerget, 1934 ; Maalouf, 1986 cités par Courbage, Fargues, 1992 : 43). André Raymond (1985 : 57) propose une estimation basse de 150 000 personnes en 1517. L'Église copte connaît alors un déclin sans précédent, une véritable « traversée du désert » spirituelle et intellectuelle (Cannuyer, 2000 : 83). Les Ottomans – plus libéraux que les Mamelouks – décident alors de s'ouvrir aux échanges extérieurs. Soliman le Magnifique conclut des accords avec François I<sup>er</sup>, encourageant l'établissement de comptoirs français sur les côtes de l'Empire et met fin au monopole commercial de Gênes, de Pise et de Venise. L'Église copte tente à plusieurs reprises un rapprochement avec Rome<sup>1</sup>.

Les premières missions chrétiennes européennes profitent du système des capitulations<sup>2</sup> pour s'implanter dans le pays et tenter à la fois de convertir les musulmans et de « réveiller » l'Église copte orthodoxe<sup>3</sup>. Les Jésuites et les Franciscains sont les premiers missionnaires à s'installer en Égypte dès les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Les ordres mendiants tels les Franciscains ont toujours eu une attitude non agressive dans leur mission d'évangélisation ; l'accent a très tôt été mis sur l'apprentissage des langues orientales, de la culture et sur la familiarisation avec le Coran (Vauchez, 1988). Le prosélytisme religieux lié aux stratégies coloniales européennes fut découragé « pour des raisons d'ordre public » dans les régions islamiques (Hilaire, Argomathe, 2010). Les méthodes missionnaires ont donc différé selon les époques et les régions, et la minorité copte d'Égypte a représenté à plusieurs niveaux un enjeu particulier pour les missionnaires européens, dès les années 1530. En 1561, le Pape Pie IV envoie deux Jésuites auprès du patriarche des coptes afin de « développer les conversions à la base » (Valognes, 1994) et de ramener ces derniers dans le giron de l'Église romaine. Ce n'est

---

<sup>1</sup> En 1141-1442, lors du concile de Ferrare-Florence, le patriarche copte Jean XI envoya une délégation auprès du pape de Rome. Le décret *Cantate Domino* prévoyait l'union de l'Église copte à l'Église romaine, qui n'a finalement pas abouti.

<sup>2</sup> L'Empire ottoman, en vue de stabiliser ses relations avec les étrangers vivant sur son territoire, créa ce système en 1535. Il s'agissait de conventions qui octroyaient, aux Européens notamment, des droits particuliers (privilèges fiscaux et juridiques, création de Tribunaux consulaires spéciaux).

<sup>3</sup> Sur l'histoire des congrégations catholiques latines en Égypte, voir Coussy (2009).

que plus tard, dans le cadre de la création de la Congrégation de *Propaganda Fide* (ou Propagation de la foi) en 1622, que le développement de la mission catholique et la promotion de l'unité entre Rome et les chrétiens d'Orient sont officiellement amorcés. Vers 1630, le Consul de Venise au Caire propose à l'ordre mendiant des Franciscains une concession dans le quartier franc de Mouski, à l'ouest du canal du *Khalig* (carte 7), à proximité de la chapelle vénitienne – ainsi qu'un autre lieu à Alexandrie – afin de faciliter leur travail et leur parcours en Terre Sainte<sup>1</sup>. Les Frères mineurs deviennent les aumôniers de l'ambassade de la République de Venise. Avant que la paroisse ne prenne de l'importance grâce à l'arrivée des Européens, quelques Égyptiens chrétiens rejoignent l'ordre des Frères mineurs.

Parallèlement, Louis XIV procure aux Jésuites français une entrée au Caire afin qu'ils se rapprochent de la communauté égyptienne. Face à la « désolation » du paysage chrétien en Haute-Égypte, près des villes de Girga, d'Akhmîm ou encore à Medinet el-Fayoum (absence de lieux de culte, manque de formation des prêtres), les missionnaires catholiques décident d'investir ces espaces, grâce à « *l'aide et la protection des intendants coptes des beys ou émirs arabes, c'est-à-dire de la classe dirigeante de la communauté* » (Martin, 1982 : 209). S'il n'était pas question pour ces notables d'adhérer à l'Église de Rome – que le pouvoir ne tolérerait d'ailleurs pas – une communauté copte catholique s'est tout de même progressivement autonomisée, assumant la tutelle de l'institution romaine et la transformation de ses rites et liturgies sur le modèle latin, tout en adaptant et traduisant un certain nombre de textes en arabe. Pour Christian Cannuyer (2000 : 85), il s'agissait surtout pour Rome de contrer l'influence naissante des luthériens et des frères moraves (protestants d'Europe centrale) déjà entrés en relation avec le patriarche copte ; ceci nous renseigne sur l'îlot protestant déjà implanté sur le territoire autour des années 1630. Par la suite, l'Église latine ne renonça pas à s'implanter sur le territoire en tant qu'entité autonome.

Dès 1644, la communauté copte catholique est confiée à un administrateur apostolique ; à partir de 1723, un clergé catholique « indigène » est formé au collège copte de Rome et, en 1741, Athanase est officiellement nommé vicaire apostolique des coptes catholiques par l'évêque copte orthodoxe de Jérusalem. Notons par ailleurs que la présence des missionnaires catholiques européens n'a pas été linéaire puisque décision est prise, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'expulser les Jésuites d'Égypte (Coussy, 2009).

---

<sup>1</sup> Dès le XIII<sup>e</sup> s., en pleine septième Croisade, Saint-François d'Assise avait entamé le dialogue avec les sultans d'Égypte afin de garantir la protection des lieux saints de la région et d'assurer la libre circulation des Franciscains en Terre Sainte. Depuis 1342, est institutionnalisée la « custodie (sous-province) des Franciscains en Terre Sainte ».



Malgré cette première division interne des coptes, leur nombre total reste durablement faible ; au début du XIX<sup>e</sup> siècle, ils ne représentent encore qu'entre 150 000 et 200 000 personnes (Cannuyer, 2000 : 83 ; Martin, 1982 : 202), sur une population de près de 2,5 millions d'Égyptiens (Russel, 1987 cité par Courbage, Fargues, 1992 : 56 ; Jomard, 1809)<sup>1</sup>. La plupart vit alors en Moyenne-Égypte, entre Beni Souef et Girga. Au tournant du XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle, les coptes représentent numériquement la plus grande minorité du pays mais, malgré la restauration de leurs droits, leur poids économique et social reste faible comparé aux autres minorités religieuses, notamment les Syriens chrétiens ou les juifs<sup>2</sup>.

*Sous Mohamed Ali : influences culturelles françaises versus importations protestantes*

Sous le règne de Mohamed Ali, qui évince les Mamelouks en 1811 (alors alliés aux Ottomans), le périmètre urbain de la capitale n'évolue guère (deux hectares/an) et la population cairote stagne du fait de brusques épisodes de peste et de choléra dans les années 1830. Le pôle alexandrin retrouve sa prospérité économique et passe en un demi-siècle d'environ 10 000 habitants à 105 000 en 1848 (dont 5 000 étrangers). Jacques Hassoun (1992 : 148) écrit : « *[u]ne ville nouvelle est littéralement inventée. [Antoine de] Latour [...] écrivait en 1847 : "Ce n'est pas encore une cité d'Europe mais les habitants du Caire ne veulent plus y voir une ville d'Égypte". Les communautés étrangères s'y multiplient : italienne, grecque, levantine [Cf. infra]. Le centre de la ville avec ses maisons de commerce international, ses monuments, ses églises et ses synagogues, ses écoles avoisinant de nouvelles mosquées, ses hôtels, restaurants et cafés, son théâtre Ziḡinia, c'est déjà la nouvelle Égypte* »<sup>3</sup>. La population du Caire, elle, stagne autour de 250 000 habitants<sup>4</sup>.

La géographie des quartiers chrétiens de la capitale est peu modifiée avant les années 1850 et le quartier franc et ses environs, marqués par une chrétienté plurielle, témoignent d'une extraordinaire permanence dans le temps. Dans le contexte de

---

<sup>1</sup> Les estimations des savants de l'Expédition d'Égypte de Bonaparte (1798-1801) ont constitué une base fiable pour nombre de spécialistes et d'historiens. Cette expédition scientifique et militaire n'a eu que peu d'impacts sur le destin des coptes, le but véritable des Français étant de contrer la domination britannique en Méditerranée et de prendre le contrôle de la voie maritime menant aux Indes, en s'appuyant essentiellement sur les élites musulmanes. Cf. Jomard (1809).

<sup>2</sup> Syriens catholiques et juifs, proches du pouvoir, se disputèrent au XVIII<sup>e</sup> s. le contrôle des douanes des janissaires (milice ottomane puissante répandue dans toutes les provinces de l'Empire). Si des coptes intendants, scribes ou comptables avaient acquis un certain prestige auprès des Mamelouks, la majorité des coptes sous les Ottomans était surtout des artisans (orfèvres, menuisiers...).

<sup>3</sup> Cf. également Awad (1987).

<sup>4</sup> L'Égypte compte alors 4 millions d'habitants et les hommes lui manquent pour accomplir son dessein militaire et industriel (Fargues, 2011 : 41).

déstructuration de l'Empire ottoman et d'une renaissance arabe moderne (*Nahda*), Mohamed Ali souhaite devenir l'inventeur d'une nouvelle Égypte, moderne, plus démocratique et unitaire. Grâce à l'irrigation et à l'étatisation du domaine foncier, les surfaces cultivées s'étendent et la croissance de la population et celle de l'agriculture s'alimentent mutuellement (Fargues, 2011 : 45). Les coptes sont sollicités pour exercer des fonctions administratives précises. Le contrôle de l'État est renforcé sur les institutions religieuses islamiques et notamment sur l'Université Al-Azhar.

« Grand remueur de terre », Mohamed Ali participe à de nombreuses démolitions, reconstructions, à l'assainissement de la ville, au comblement de nombreuses zones lacustres et marécageuses (*birkat*) et au tracé de grandes artères (entre la Citadelle et le quartier de l'Ezbekieh, nouvellement asséché et entre Boulaq, ancien port fluvial, et le Caire) (carte 8). Ces aménagements orienteront l'urbanisation générale du Caire en direction du nord-ouest et du Nil. Les rives du fleuve sont peu à peu aménagées et Boulaq devient l'entrepôt commercial de la ville. Le modèle occidental inspire et le pays, alors sous-peuplé, s'ouvre progressivement à une véritable phase d'immigration. Afin de moderniser le pays, de réformer sa flotte, son armée mais également d'entamer un processus d'industrialisation locale<sup>1</sup>, le nouveau dirigeant fait principalement appel à des techniciens et scientifiques français (certains anciens soldats napoléoniens), dont le prestige s'est répandu en Égypte et avec qui les échanges se sont intensifiés après l'Expédition bonapartiste.

Durant le grand siècle du « *renouveau missionnaire* » (Pirotte, cité par Battelli, 1988), de nombreuses écoles francophones (associées à des centres d'assistance médicale) sont créées au Caire, à Alexandrie puis dans la région du Canal de Suez, par le biais de nouveaux missionnaires catholiques qui bénéficient du protectorat capitulaire. À propos de la chronologie précise et de la diversité des implantations scolaires catholiques, Delphine Gérard (1996) écrit : « *le premier établissement des Frères des écoles chrétiennes ouvre ses portes en 1847 à Alexandrie, bientôt suivi de celui des Frères lazaristes (1852), puis des Pères de la Compagnie de Jésus (au Caire, en 1879), des Pères des Missions africaines de Lyon, à Tanta (1883), et enfin des Frères de Ploërmel en 1903. Parallèlement, des congrégations de religieuses fondent au Caire des institutions pour l'éducation des jeunes filles. Dès 1844, les Sœurs de Saint-Vincent-de-Paul établissent une école à Alexandrie ; un an plus tard, les Sœurs du Bon Pasteur d'Angers fondent un établissement au Caire* ». Toujours aux alentours du Mouski et en bordure du canal du *Khalig*, des terrains sont concédés à différentes congrégations catholiques. La langue

---

<sup>1</sup> Suite aux conquêtes effectuées au Soudan et aux travaux de l'agronome français Louis Alexis Jumel, la culture et le commerce du coton se développent en Égypte.

française remplace progressivement l'italien et se diffuse dans les familles égyptiennes, notamment grâce aux jeunes filles. C'est l'époque d'une modernisation institutionnelle et juridique ; par un « jeu de l'offre et de la demande » entre les deux pays, le français devient en Égypte à la fois la langue des élites (diplomatie, sociétés savantes, juristes), du commerce et du droit mais également celle utilisée par la clientèle chrétienne et les minorités religieuses (Gérard, 1996).

Sous Mohamed Ali, la diversité religieuse égyptienne grandit également, discrètement, avec l'arrivée dans des missionnaires anglicans de la *Church Mission Society* (CMS). Dès les années 1810, des missionnaires sont envoyés au Moyen-Orient afin d'y implanter des sociétés bibliques et d'encourager le travail de traduction des Saintes Écritures<sup>1</sup>. Le pasteur William Jowett effectue deux visites en Égypte entre 1815 et 1820 ; selon Bernard Coyault (2003 : 6), le but premier n'était pas d'y créer une nouvelle Église mais « *de contribuer au "réveil" de l'Église copte orthodoxe et d'y faire souffler l'esprit de la Réforme* ». Si des décrets coercitifs du gouvernement ottoman contre la circulation des Écritures n'ont pas d'impacts réels sur le travail des missionnaires anglicans, le travail entamé avec l'Église orthodoxe n'aboutit pas aux résultats escomptés ; la mission est ainsi temporairement abandonnée.

Un travail de réflexion sur la mission protestante en terre d'islam est davantage approfondi au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Celui-ci prend la forme d'activités de formation du clergé copte, d'alphabétisation des populations rurales, en particulier des femmes (en Haute et Moyenne-Égypte), de création d'écoles et d'hôpitaux. Les missionnaires américains de la *United Presbyterian Mission*, sous la tutelle des autorités britanniques, prennent progressivement le relais des Anglais après 1854 (Sharkey, 2008)<sup>2</sup>. Par ailleurs, des protestants francophones et germanophones (calvinistes et luthériens), œuvrant dans le commerce du coton, se sont établis à Alexandrie, puis au Caire et se sont constitués en Églises, sous la protection du Consulat de Prusse.

Face à la concurrence accrue entre les différents missionnaires occidentaux et à leurs méthodes prosélytes, les réactions de la part des musulmans et des autorités coptes se multiplient : « *avec le succès de la mission protestante notamment dans la "capitale" Assiut, la création de communautés protestantes autochtones, les rapports avec la grande Église vont se modifier. Le nouveau pape Demetrius II (1862-70) va excommunier les coptes "convertis" au protestantisme, et*

---

<sup>1</sup> Le travail d'impression de la CMS était basé à Malte. Dès la première moitié du XIX<sup>e</sup> s., des ouvrages religieux et livres de prière y étaient traduits en arabe, en turc, en grec, en italien, en maltais et en amharique.

<sup>2</sup> La Church Mission Society subit alors une crise financière.

*essayera de faire fermer les écoles protestantes. La rupture était consommée et le protestantisme égyptien prenait naissance. En 1863 s'ouvrit l'école pastorale au Caire, qui deviendra une faculté de théologie en 1926 »* (Coyault, 2003 : 6). Aux côtés des nombreuses minorités religieuses étrangères installées dans le pays existent donc désormais une communauté copte orthodoxe, copte catholique et des coptes protestants (dits coptes évangéliques).

Avec l'extension de la ville, sous le khédivé Ismaïl puis sous ses successeurs, une géographie du pluralisme chrétien se dessine alors plus nettement, à l'échelle du pays comme à l'intérieur de la capitale.

### *Le Caire khédivial, de la ville ottomane à la ville duale*

Les fils et petit-fils de Mohamed Ali, Abbas, Saïd et Ismaïl, poursuivent le travail de réforme et la pacification du pays encourage les Européens à reprendre leurs relations diplomatiques avec l'Égypte. Une renaissance politique, économique et urbaine s'amorce durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, suite à l'inauguration du canal de Suez (1869) et à la hausse des cours du coton durant les années 1860. L'objectif d'Ismaïl (1863-1879), lui aussi décrit comme un « *maniaque de la construction* » (Schemeil, 1949) et un dilapidateur des finances, est de continuer à moderniser le pays et d'embellir la capitale. Pour la première fois, un projet de développement global de la ville est adopté et enfin, Le Caire « *sort de ses limites ottomanes* » (Arnaud, 1997). Parmi les innovations importantes inspirées du modèle français : le tracé des grandes lignes de chemin de fer (entre Le Caire et Alexandrie et entre Le Caire et Suez), la création de la Compagnie des Eaux (1865) et de celle du Gaz (1873). Le percement du canal de Suez (1859-69) – dont les repérages avaient été effectués lors de l'Expédition napoléonienne – avive les tensions entre colonisateurs français et britanniques, ces derniers souhaitant garder la mainmise sur la région nilotique et conserver le contrôle de la route stratégique des Indes.

Attirés par l'ébullition urbaine, voyageurs, commerçants et touristes de nombreux pays affluent pour visiter la capitale, celle-ci étant désormais devenue plus accessible. Avec pour modèle le Paris haussmannien, un nouveau plan urbain (future *Ismailiya*) est envisagé à l'ouest de la ville « islamique », engorgée et symbole d'une autre époque. Elle reste sous Ismaïl le lieu de concentration de la majeure partie de la population ; or, elle n'est quasiment pas touchée par les travaux. De profondes inégalités et une dissymétrie spatiale se dessinent dès cette époque entre les deux parties de la ville. Il arrivait ainsi au khédivé de répéter : « *Mon pays n'est plus en Afrique. Nous faisons partie de l'Europe* »<sup>1</sup>. Á

---

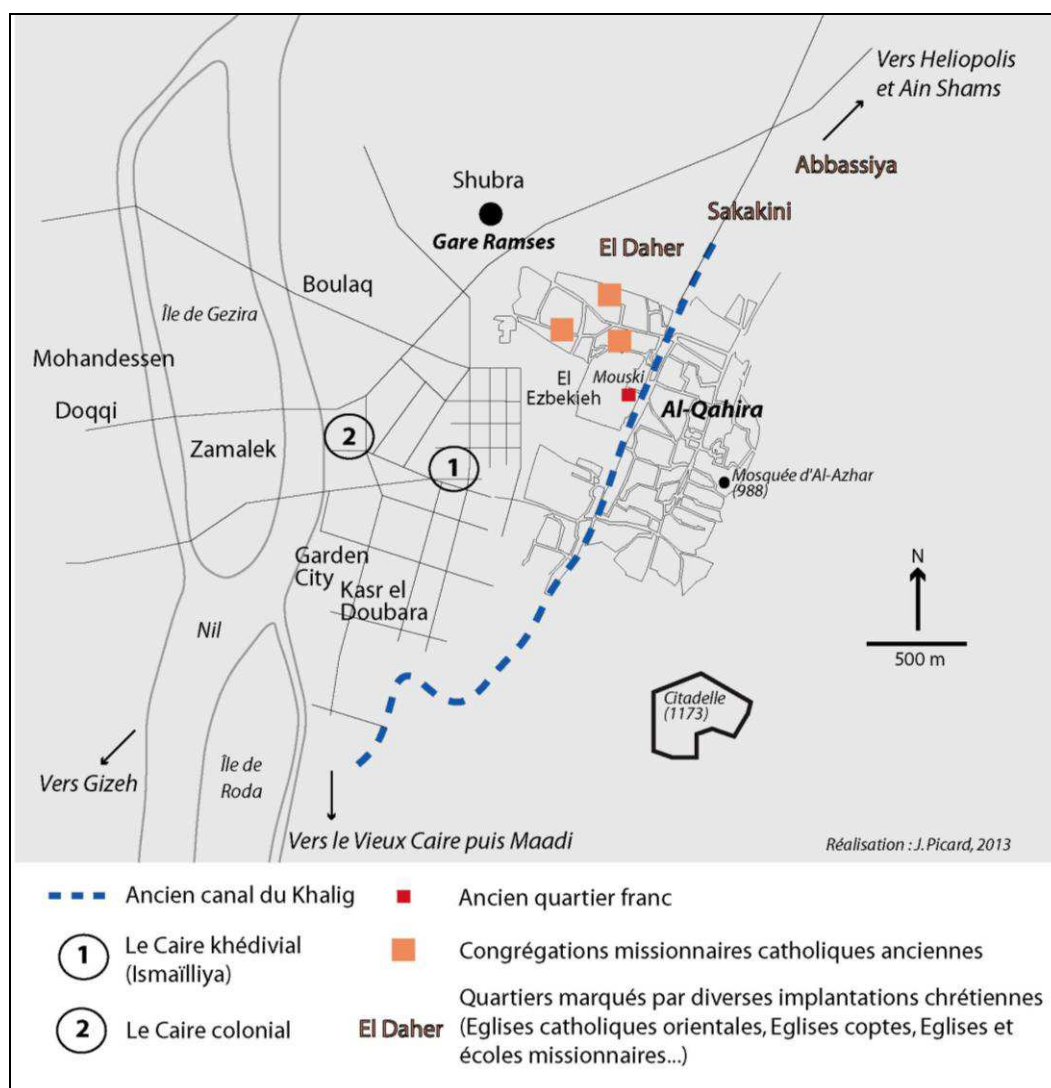
<sup>1</sup> Discours du khédivé du 21 août 1879.

partir des quartiers juifs, grecs, francs et coptes, plus ou moins mitoyens de la « vieille ville », un plan géométrique, des rues asphaltées plus larges et rectilignes sont tracés et se prolongent à l'ouest des nouvelles voies de chemin de fer (carte 8). Une grande artère relie la Citadelle à la nouvelle ville et un pont moderne facilite l'accès à l'île de Gezira et à la rive ouest du Nil. Les façades des immeubles standardisés revêtent une architecture de style européen mais dissimulent parfois des taudis et des bâtiments délabrés. Le quartier de l'Ezbekieh (et son jardin à l'anglaise), interface entre la ville islamique et la ville occidentale en devenir, bénéficie d'aménagements modernes. Ses alentours accueillent dans les années 1860 de grands hôtels, des cafés, la Bourse, l'Opéra<sup>1</sup>... Un peu plus au sud, le quartier d'Abdine, avec son palace, se métamorphose.

---

<sup>1</sup> Ces nouvelles infrastructures, parfois construites dans l'urgence, étaient entre autre destinées à accueillir les hôtes venus assister à l'inauguration du canal de Suez, dont l'impératrice Eugénie. Selon Jean-Luc Arnaud (1997), il s'agissait de « *faire jouer à la ville le rôle de plaque tournante entre l'Afrique et l'Europe* ».

**Carte 8. A partir d'Al Qahira : les extensions modernes du Caire et leurs empreintes chrétiennes (milieu du XIX<sup>e</sup>–début du XX<sup>e</sup> siècle)**



Le développement de la ville vers le sud s'avère limité : « l'embouchure du Khalig demeure jusque vers 1865 une sorte de brèche instable au milieu d'une fange stagnante et des immondices, tandis que les abords du Vieux Caire [ancienne Babylone, au sud de Garden City, qui est aujourd'hui le quartier copte le plus touristique] constituent un affreux mélange d'étangs, de terrains vagues, de jardinets et de cimetières plus ou moins abandonnés » (Clerget, 1934 : 196). C'est davantage vers le nord que de nouveaux quartiers se structurent comme celui du Daher, au nord de Mouski, vers lequel les communautés catholiques se redéploient, celui d'Abbassiya où le pacha Abbas établit une petite ville militaire (avec casernes, hôpital, écoles habitations pour officiers et fonctionnaires) du fait de conditions

environnementales plus favorables (plaine sablonneuse) ou bien celui de Shubra<sup>1</sup>, entre El-Daher et Bulaq, situé près de la gare ferroviaire et qui accueillit une population d'étrangers « *plus ou moins flottante* » (Syriens, Italiens, Grecs) (Clerget, 1934 : 197) (carte 8).

Les terrains aménagés à l'ouest de l'Ezbekieh – le futur centre « européen » (Ismailiyya) – sont progressivement parsemés de palais khédiviaux, de jardins et de villas. Face à la faiblesse du marché foncier, ils sont mis gratuitement à disposition de concessionnaires privés qui limiteront dans un premier temps la densification du bâti dans cette zone, en dépit des espérances d'Ismail. Entre 1863 et 1882, la population du Caire passe de 305 000 à 374 000 habitants, dont 19 000 étrangers (McCarthy, cité par Raymond, 2002 : 317). La mise en place de la ville moderne revêt un caractère original dans le sens où celle-ci acquiert progressivement un visage « européen », avant l'occupation coloniale britannique de 1882. Ainsi, pour Jacques Berque (1967 : 85) : « *Le Caire est comme un vase fêlé dont les deux parties ne pourront plus se ressouder* ».

Si elle a parfois pu être qualifiée d'« artificielle », la ville khédiviale a induit la dynamique urbaine de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle et ses traces marquent encore aujourd'hui la topographie de la ville. Surtout, elle va guider la structuration de plusieurs quartiers résolument « européens » ainsi que l'ancrage des plus importantes Églises missionnaires et/ou étrangères, encore visibles actuellement.

---

<sup>1</sup> Centre rural ancien, Mohamed Ali y avait créé un lieu de plaisance (Besançon, 1958 : 120).

## 5.2. Colonisation et renforcement des ancrages chrétiens au Caire

*Le Caire colonial : « à chaque nouveau quartier, son église »*

La fin du règne d'Ismail correspond à un tournant concernant la régulation des relations aux étrangers, la législation de l'ensemble du pays ainsi que la gestion de la ville. Face au chaos juridique qui régnait au sein des Tribunaux Consulaires, ceux-ci sont remplacés, sur le modèle législatif français, par des Tribunaux Mixtes (1875), où collaborent des juges désignés par les puissances capitulaires et des juges désignés par le gouvernement égyptien. Ce système est largement favorable au commerce international et aux étrangers en général<sup>1</sup>. Le coût élevé des campagnes militaires et des aménagements initiés par Ismaïl, ainsi que la baisse du prix du coton liée à la fin de la guerre de Sécession aux Etats-Unis, font finalement sombrer le pays dans une profonde crise économique. Ismaïl se voit obligé de vendre ses actions de la société du canal de Suez aux Britanniques.

Les Français et les Anglais profitent de cet état critique d'endettement pour imposer la Caisse de la dette publique (1876), leur permettant de contrôler les finances du pays, ainsi que pour se faire nommer à la tête des principaux ministères. En réaction, les révoltes nationalistes autour du colonel Ahmed Orabi se propagent rapidement dans les milieux urbains au début des années 1880. Inquiets, les Britanniques et leurs troupes finissent par bombarder Alexandrie. La coexistence séculaire et stable de groupes européens, orientaux et arabes à Alexandrie fut ébranlée à la suite de cet événement. De nombreux Européens quittèrent temporairement la ville, tout comme de nombreux paysans égyptiens récemment arrivés. Pour Robert Ilbert (1987 : 160) : « *La population européenne [...] ne portait pas le même regard sur la société égyptienne. En général parfaitement tolérée, elle était plus sensible aux oppositions de classes qu'aux tensions ethniques. [...] [E]lle a pensé que la menace de bombardement [...] n'était qu'un énorme coup de "bluff". Il est probable qu'il en fut de même pour bien des alexandrins égyptiens. Dans tous les cas, le résultat du coup de force fut indubitablement de briser la dynamique inter-communautaire que l'on pouvait croire naissante. Devant le poids des bombes, chacun fut renvoyé dans son camp* ». Les Britanniques débarquent dans la ville côtière puis entrent au Caire et instaurent le régime d'occupation (1882). Tawfiq Pacha est rétabli au pouvoir et, tandis que son voisin soudanais, lors de la guerre des

---

<sup>1</sup> Certaines minorités (juives notamment) se déclarèrent même de telle ou telle nationalité européenne afin de bénéficier de privilèges (Hassoun, 1992 : 155).



Mahdistes, accède temporairement à l'indépendance, l'Égypte reste (théoriquement) membre de l'Empire ottoman.

Vu du Caire, « *[l]es pratiques khédiviales cèdent alors le pas à une gestion minutieuse placée sous le signe de la planification et de la législation* » (Arnaud, 1997). À partir des années 1880, le rythme de l'urbanisation change, devient plus fluide et soumis au développement du marché foncier privé (Arnaud, 1997). Des sociétés capitalistes privées (foncières, immobilières, de transport) investissent en masse et maîtrisent désormais le développement de la capitale. Ismaïliyya et ses environs, au dépend des espaces publics et espaces verts précédemment créés, se dotent progressivement de banques, sociétés anonymes, grands hôtels, commerces, et forment le nouveau centre économique et mondain, le nouveau quartier d'affaires. Les prix du foncier explosent et l'Égypte est décrite comme un nouvel eldorado oriental.

De nouveaux immigrants anglais, français, italiens, levantins<sup>1</sup> et juifs s'y installent pour affaires. Grâce à la construction de grandes artères, de ponts et à l'introduction de moyens de transport tel le tramway et l'automobile, la ville s'étend ou plutôt, « *pousse au hasard* », « *selon les fantaisies des individus ou des compagnies* » (Clerget, 1934 : 199) sur les zones les plus facilement constructibles. Le franchissement du Nil, l'étroitesse de la rive droite au sud du Caire et la montagne du Moqattam avaient longtemps représenté des obstacles à l'étalement de la ville (qui s'est d'abord étendue vers le nord et le nord-est). Durant les années 1890, le *Khalig* est finalement comblé. De Gizeh jusqu'à Héliopolis, de nouveaux quartiers, d'inspirations urbanistiques différentes, se juxtaposent aux anciens, déjà très denses. En s'étendant, la ville devient très hétérogène. De fait, en moins d'un demi-siècle, la surface de la ville et sa population font plus que doubler, passant de 374 000 habitants en 1882 à 791 000 en 1917 (sur un total de 12,7 millions d'Égyptiens). Du fait d'une relative prospérité agricole, les mouvements d'exode rural sont encore assez limités à cette époque. Indicateurs d'une « urbanité » grandissante (Arnaud, 2005), le nombre d'étrangers qui résident en Égypte augmente très rapidement. Au Caire, ils sont près de 35 000 en 1897, 56 000 en 1907, 76 000 en 1927... En 1898, Alexandrie, elle, comptait 46 000 étrangers (sur 320 000 habitants) et Port-Saïd, 11 000. Les Britanniques dépassent en nombre les Français ; la langue française reste la langue étrangère la plus enseignée dans les écoles publiques et se diffuse au contact de l'élite nationale (Gérard, 1996). Cependant, les Grecs et les Italiens restent les plus nombreux (autour de 20 000 pour chacun des deux groupes) ; ils forment des communautés plus diversifiées du point de

---

<sup>1</sup> Les résidents étrangers, ni Turcs, ni Européens et majoritairement chrétiens, sont au XIX<sup>e</sup> siècle désignés sous le nom de « communautés levantines » ou de « Levantins ».

vue socioprofessionnel et plus ancrées dans le temps long. De par leur proximité linguistique, chacun de ces groupes nationaux fonctionnent ensemble de manière relativement autonome.

Au tournant du siècle, un urbanisme colonial spécifique apparaît dans les quartiers résidentiels de prédilection des Britanniques et des autres Européens. Près du centre des affaires d'Ismailiyya, Kasr el Doubara et Garden City, avec leurs petites rues ombragées et sinueuses, accueillent les résidences des gouverneurs anglais, des membres de l'aristocratie locale, ainsi que les ministères et de nombreux bâtiments administratifs (carte 8). L'île de Gezira, dont Zamalek constitue la portion nord, a très tôt constitué une « zone refuge » pour les gouverneurs de l'Égypte. Mohamed Ali y avait fait construire un palais et une caserne ; Ismaïl pacha y établit également son palais, des hébergements luxueux pour accueillir ses hôtes lors de la cérémonie d'inauguration du Canal et y conçoit un jardin exotique. Les Britanniques y fondent rapidement leur club sportif privé (le *Gezira Sporting Club*, au sud de l'île) et le général britannique commandant les troupes anglo-égyptiennes du Soudan y élit résidence. Zamalek est finalement morcelé, racheté et loti par la société privée suisse Baehler. L'espace devient majoritairement résidentiel, luxueux, fleuri et végétalisé et, dans une certaine mesure, le restera. Cela préfigure le processus d'urbanisation de la rive ouest qui suivra quelques décennies plus tard, en direction de Doqqi puis de Mohandessen, dont les fonctions résidentielle et diplomatique perdurent encore aujourd'hui (carte 8).

Au nord de la ville islamique, autour d'Abbaseya, de Sakakini et d'el-Daher, des lotissements, des immeubles et des hôpitaux (français, italien, grec) sont construits en bordure du désert oriental (carte 8). Encore plus à l'est, le quartier périphérique d'Héliopolis (Misr al-Gedida ou « Nouveau Caire ») voit également le jour ; localisé au nord-est d'Abbassiya et desservi par un tramway, il est créé par deux financiers, un riche propriétaire égyptien et le célèbre Baron belge Empain. Situé en pleine zone désertique, il a été pensé comme un quartier moderne pouvant accueillir des Cairotes aux revenus moyens à élevés, ainsi qu'une société plus cosmopolite, européenne notamment, durant la saison hivernale. L'établissement d'églises et d'écoles confessionnelles a contribué à attirer ces populations ; à la fin des années 1950, les églises étaient encore plus nombreuses que les mosquées à Héliopolis (Besançon, 1958). Notons que dans cette zone, mais aussi à Abbaseya, el-Daher, Shubra ou à Rod-el Farag, aux frontières nord de la ville islamique, vivent encore aujourd'hui d'importants groupes coptes. La présence des Européens a en effet influencé les logiques résidentielles de ces derniers, puisqu'ils

étaient souvent employés par des Européens et entretenaient des relations privilégiées avec eux (Vivier, 2005 : 208).

Enfin, le sud de la ville, toujours sur la rive est du Nil, commence à s'urbaniser. À Maadi, une deuxième « oasis dans le désert », dont les travaux d'aménagement débutent en 1904, est créée de toute pièce. Cette banlieue est planifiée avec minutie et conçue spécialement pour les étrangers par la *Delta Land Company* mais la mentalité « insulaire » développée par ses résidents n'empêchera pas le quartier d'être très sensible au moindre soubresaut politique ou économique que connaîtra le pays par la suite (Raafat, 1994).

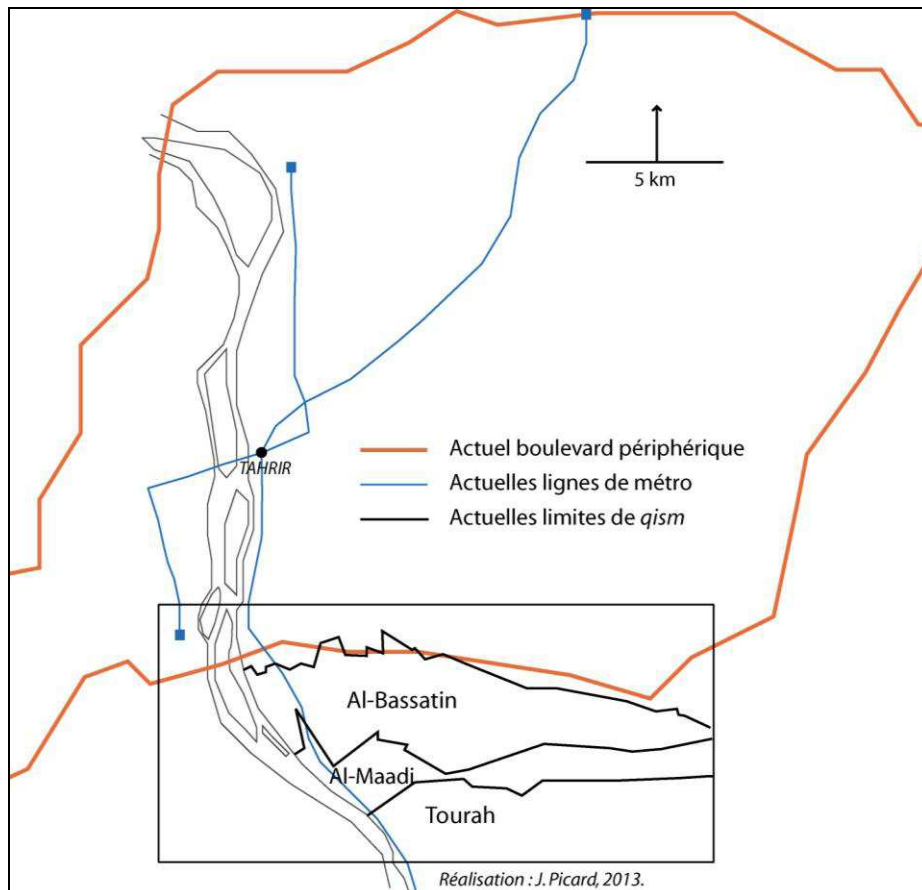
#### **Encadré 1. La création du quartier de Maadi, « îlot de verdure dans le désert »**

Maadi (pluriel de *ma'addiya* en arabe, « ferry ») a été créé au début du XX<sup>e</sup> siècle, au niveau de l'actuel district (*qism*) d'al-Maadi, situé entre les pentes de la montagne du Moqqatam et la rive est du Nil. Au nord, se trouve l'actuel *qism* d'al-Bassatin (carte 9). Maadi fut longtemps inhabité et submergé par les eaux du Nil et les plus proches habitants étaient à l'origine des agriculteurs et des commerçants. Leurs productions et les marchandises qui arrivaient par caravane de la région du Sinaï étaient transportées par ferry sur la rive opposée, afin d'être acheminées vers l'ancienne capitale Memphis et vers la Haute-Égypte. Avec la régulation des crues, la zone est progressivement devenue habitable. Dès l'époque fatimide, les contreforts désertiques du Moqqatam abritaient des cimetières juifs et chrétiens (Cf. carte 7). Le cimetière d'al-Bassatin figure d'ailleurs parmi les plus anciens cimetières juifs du monde. Dès 1873, la zone est coupée par une première voie de chemin de fer militaire. L'armée du khédivé Ismaïl atteint près de 30 000 hommes et la ligne sert au transport des troupes depuis le nord d'al-Bassatin, où a été établie une usine de poudre, vers le village situé plus au sud de Tourah, où sont implantés une fabrique d'armes ainsi que de nombreux magasins de matériel militaire. Tourah devient également un grand complexe pénitentiaire. Les années suivantes, la ligne est étendue au nord jusqu'à la Citadelle, et au sud jusqu'au village d'Helwan. Elle tombe en désuétude à la fin du règne d'Ismaïl mais Helwan, de plus en plus fréquenté pour ses sources thermo-minérales et son air pur, devient une station hivernale réputée, où gouverneurs, princes égyptiens et clientèle russe disposent d'une résidence.

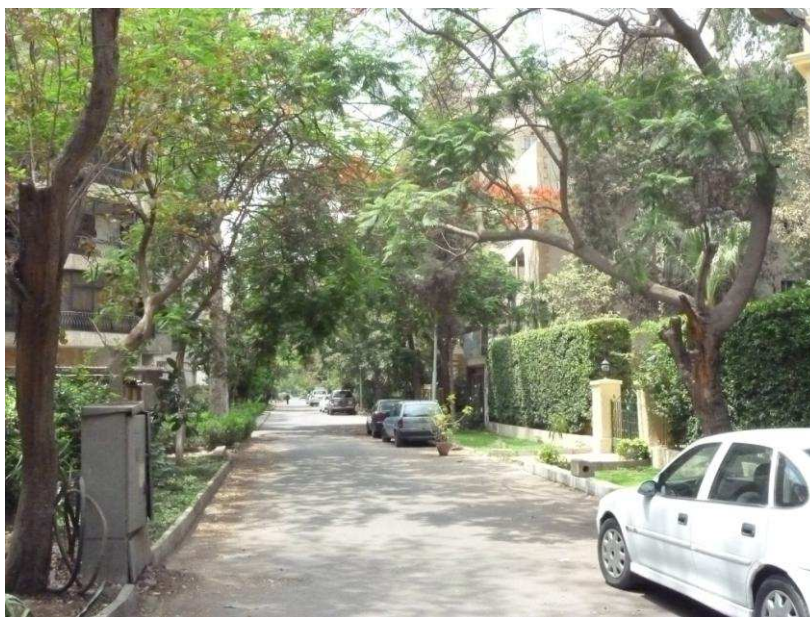
Sous le khédivé Tawfiq, l'influence des Britanniques grandit et la société anglaise Egyptian Delta Land and Investment Company acquiert de nombreuses terres dans l'ensemble du delta du Nil, puis de part et d'autre de la voie ferrée, au niveau d'al-Bassatin. La création *ex nihilo* du quartier de Maadi a pour objectif d'accueillir une population essentiellement aisée et européenne. Une importante communauté juive égyptienne y résida également. De strictes règles urbanistiques ont été imposées (distance minimum à respecter entre les villas, toutes dotées de jardins ; hauteur du bâti limitée ; rues larges, rectilignes et numérotées ; trottoirs) afin de permettre aux Européens de vivre dans un environnement familier, végétalisé et aéré (Raafat, 1994) (photo 2). Cet « îlot de verdure » était relié au centre-ville par une voie de chemin de fer, qui sera réutilisée lors de la construction des premières lignes de métro, dans les années 1980. Reculée et protégée, la zone servit également à l'accueil des troupes australiennes et néo-zélandaises lors de la première et de la

seconde Guerre mondiale. Progressivement, le quartier s'est doté de nombreux établissements internationaux, anglophones ou francophones (écoles, églises, hôpitaux, commerces, librairies, restaurants), et représente aujourd'hui le quartier de prédilection des familles occidentales expatriées et d'une partie de la bourgeoisie égyptienne.

**Carte 9. Localisation des *qism* du sud du Caire**



**Photo 2. Rue typique du quartier de Maadi**



J. Picard, 2010.

L'occupation britannique et le processus toujours actif de « cosmopolitisation » de la société correspondent au renforcement d'ancrages chrétiens pluriels dans la ville, et plus particulièrement dans ces nouveaux quartiers, centraux ou périphériques, marqués par une forte présence étrangère. Notons qu'à Alexandrie, existaient déjà depuis les années 1850 plusieurs Églises créées par des groupes européens expatriés. Au Caire, qu'il s'agisse de l'arrivée de congrégations missionnaires catholiques, protestantes, anglicanes ou de la structuration des communautés européennes en Églises, plusieurs bâtiments-églises importants, non coptes – qui accueilleront quelques décennies plus tard les réfugiés africains – sont édifiés au début du XX<sup>e</sup> siècle.

La *Church Mission Society* (CMS, d'origine britannique) relance ses projets missionnaires en Égypte à partir de 1882 et son association avec les expatriés britanniques du Caire débouche sur la création du diocèse anglican « de l'Égypte et du Soudan » (1920), séparé du diocèse de Jérusalem<sup>1</sup>. Au Caire, une première église anglicane « **All Saint's** » est édifiée en 1878 au sud du quartier de Boulaq, sur la rive est du Nil, face au *Gezira Sporting Club*. Ce n'est qu'un siècle plus tard, lors de la construction du pont du 6 Octobre, que le bâtiment est détruit puis transféré et modernisé à Zamalek, juste derrière l'ancien palais khédivial d'Ismail, devenu le luxueux hôtel Marriott. Par ailleurs, au lendemain de la Première Guerre Mondiale, des soldats britanniques basés

---

<sup>1</sup> En 1945, les diocèses égyptien et soudanais sont séparés en deux entités autonomes. Aujourd'hui « le diocèse anglican de l'Égypte et d'Afrique du Nord » couvre, outre l'Égypte : l'Algérie, la Tunisie, la Libye, l'Éthiopie, l'Érythrée, la Somalie et Djibouti. Son responsable est l'évêque égyptien Mouneer Hanna Anis et son siège est la cathédrale All Saint's du Caire. À l'échelle régionale, ce diocèse fait partie de la très large « Province anglicane/épiscopale de Jérusalem et du Moyen-Orient ».

près de la banlieue de Maadi, font édifier – initialement comme structure temporaire – le temple de **Saint-John The Baptist**, qui intégrera le diocèse anglican d'Égypte et d'Afrique du Nord. Ce n'est que dans les années 1940 que la communauté américaine, plus nombreuse, s'autonomise (elle deviendra quelques années plus tard l'Église Maadi Community Church) et sera autorisée à utiliser ce même temple comme lieu de culte. À l'ouest du jardin de l'Ezbekieh, les protestants écossais se réunissent pour la première fois en Église en 1899, dans une salle située rue Emad el-Din puis font construire non loin de là, quelques années plus tard, l'église **Saint Andrew's**. Juste en face, de l'autre côté de l'avenue Ramses, ce sont les protestants francophones (Suisse, Français et Belges) de la toute récente **Église Évangélique du Caire** qui se dotent du temple d'Isa'af en 1910.

Simultanément, les communautés coptes non orthodoxes continuent de s'autonomiser et de s'institutionnaliser. Les villes de Haute et Moyenne-Égypte sont ciblées par les missions concurrentes mais la capitale est également un lieu stratégique pour s'imposer. Les missionnaires catholiques s'organisent afin de « *sauver l'orthodoxie du péril protestant* » (Martin, 1990). Les Jésuites qui avaient été expulsés jusqu'en 1879, reviennent en Égypte (notamment dans la vallée du Nil) pour tenter de redynamiser l'Église copte catholique. Ils y fondent de nombreuses écoles, ouvertes aux Égyptiens de toute confession et ouvrent un séminaire au Caire. La Société des Missions Africaines de Lyon ouvre également un collège à Tanta (dans le delta du Nil) pour contrebalancer le succès de la mission presbytérienne d'Assiout. Le pape Léon XIII institue finalement le patriarcat copte catholique d'Alexandrie en 1895. À la fin des années 1870, les coptes catholiques ne représentaient que 2 000 ou 3 000 personnes dispersées dans une dizaine de villages en Haute-Égypte et environ 600 ou 700 personnes au Caire (Charles, 1929). À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Henri Charles (1929) évoque plus de 20 000 âmes conquises ; Maurice Martin (1990), lui, parle du passage de 5 000 ou 6 000 coptes catholiques en 1880, à 16 000 en 1907 et à 30 000 en 1920.

Parallèlement, à la suite du travail accompli par l'Église presbytérienne américaine (et les femmes missionnaires en particulier), la « communauté des Églises évangéliques » obtient la reconnaissance du gouvernement en 1878 et le premier Synode copte évangélique du Nil se réunit en 1899<sup>1</sup>. Un centre d'études arabes est spécialement fondé au Caire pour les Occidentaux au début du XX<sup>e</sup> siècle ; il deviendra la *School of Oriental Studies* intégrée au sein de l'Université Américaine du Caire (AUC), créée, elle, en 1919

---

<sup>1</sup> Pour un ordre d'idée, Maurice Martin (1990) évoque six pasteurs égyptiens en 1880 contre 36 en 1904 et 29 000 fidèles coptes protestants pour la même année.

également à l'initiative des missionnaires presbytériens. Ils créent l'American College for Girls en 1910, dans le quartier de Sakakini, qui deviendra le Ramses College for Girls, encore réputé aujourd'hui. La concurrence entre les nombreuses missions protestantes (anglaise, écossaise, hollandaise, suédoise, suisse, américaines) et leurs pratiques divergentes semblant freiner leur expansion, sept des principales missions concluent un accord de coopération en 1921 (Coyault, 2003).

Ces nouveaux quartiers, dotés de nouvelles églises, restent aujourd'hui empreints de christianisme, qu'il s'agisse de populations coptes ou étrangères.

### *D'El Obeid à Zamalek, ancrages comboniens entre Soudan et Égypte*

Parmi les multiples congrégations missionnaires catholiques présentes en Égypte, les Comboniens ont particulièrement retenu notre attention, puisqu'ils sont les seuls à prendre en charge les populations réfugiées. En effet, les Jésuites par exemple, qui souhaitaient avant tout soutenir les chrétiens de rite copte catholique en Haute et Moyenne-Égypte, ne seraient qu'une trentaine de prêtres et de frères aujourd'hui, égyptiens et étrangers. Si d'autres paroisses tenues par des Pères franciscains ont été créées au Caire, celle de Mouski ne compterait plus que quelques familles depuis la crise du canal de Suez (1956). Le Centre Franciscain des Études Chrétiennes Orientales et sa bibliothèque y ont été créés en 1954 et ont pour objectifs : « le contact avec le monde culturel chrétien et non chrétien », ainsi que « la publication d'études et de recherches concernant ces différentes communautés ». Les Dominicains, eux, ne se sont implantés près du quartier de Sakakini que dans les années 1920-1930. Abandonnant la mission de conversion des musulmans, leur but était de se consacrer à l'étude de l'islam et du Coran. L'Institut dominicain d'Etudes Orientales (IDEO) a été fondé dans les années 1950 et reste une référence en matière d'étude de la civilisation arabo-musulmane (Avon, 2005). Enfin, les Trinitaires ne sont arrivés que dans les années 2000 et leur mission à l'égard des réfugiés est aujourd'hui réduite pour cause de dissensions internes (chapitre 6).

Les Comboniens du Cœur de Jésus appartiennent à l'ordre missionnaire fondé par l'italien Daniel Comboni (1831-1881) durant le grand siècle du renouveau missionnaire. Celui-ci se consacra toute sa vie à sa mission d'éducation et d'évangélisation de l'Afrique. Il demeure le plus mentionné dans les ouvrages traitant des missions italiennes vers l'Afrique au XIX<sup>e</sup> siècle et symbolise le caractère marginal et

minoritaire de la contribution italienne à cette mission (Battelli, 1988). Il écrivit en 1864 son *Plan pour la régénération de l'Afrique*, dont l'idée centrale est le salut de l'Afrique par les Africains eux-mêmes, ce qui lui valut le titre de prophète. Dénonciateur des pratiques esclavagistes perdurant après la signature de la convention de 1877 et soucieux de la condition des femmes, il circule en Europe, en Terre Sainte et effectue, accompagné d'autres missionnaires, de nombreux voyages en Égypte (à Alexandrie, au Caire, à Assiout, à Assouan) et au Soudan (à Khartoum et dans la province sud du Kordofan, où se trouve le marché aux esclaves d'El Obeid<sup>1</sup>).

L'histoire commune des deux pays et leur proximité géographique a dicté les premiers ancrages missionnaires. Au sein de ces itinéraires, l'Égypte a pu être décrite à la fois comme un espace de transit, une étape où les Comboniens s'accommodaient au climat avant de se diriger vers le Soudan, ainsi que comme un espace stratégique, en tant que « *porte d'entrée* » et lieu de formation des missionnaires (à l'arabe et aux « *divers idiomes des nègres* », Comboni, 1872).

Le pays a également été une zone de repli, un espace-refuge lors de la révolution mahdiste (1881-1889). L'église catholique d'Assouan a d'ailleurs été fondée par les Comboniens dans ce contexte, en 1896. Assouan est restée une place historique pour les missionnaires, les reliques de Daniel Comboni y ayant été conservées jusqu'en 1957, avant d'être transférées à la maison-mère de Rome. L'église est encore aujourd'hui un lieu d'animation missionnaire de l'Église copte locale. Les Pères y assurent le service pour les fidèles de rite latin tandis qu'un prêtre diocésain assure le service selon le rite copte catholique. Les Sœurs comboniennes collaborent actuellement avec une école et un dispensaire de la ville et ont développé diverses activités socio-religieuses. Quelques échanges culturels avec des Églises africaines sont organisés depuis quelques années ; des groupes de jeunes égyptiens catholiques ont entre autre visité le Soudan et le Kenya, dans le but d'une ouverture à l'Autre, aux autres Églises et d'une sensibilisation à l'engagement social de l'Église catholique.

En 1867, après avoir ramené en Italie des esclaves achetés à Aden, Comboni fonde à Vérone l'Institut missionnaire pour la « Nigrizia » puis ouvre successivement au Caire trois instituts pour hommes et pour femmes. L'objectif est de former « *des nègres et des négresses, qui deviendront un jour [...] des apôtres de la foi et de la civilisation auprès de leurs compatriotes* » ainsi que d'évangéliser « *la race noire fixée en Égypte. L'annuaire officiel de Leverney (1870) port[ant] à 25 000 le nombre des nègres dans la seule ville du Caire* » (Comboni, 1872).

---

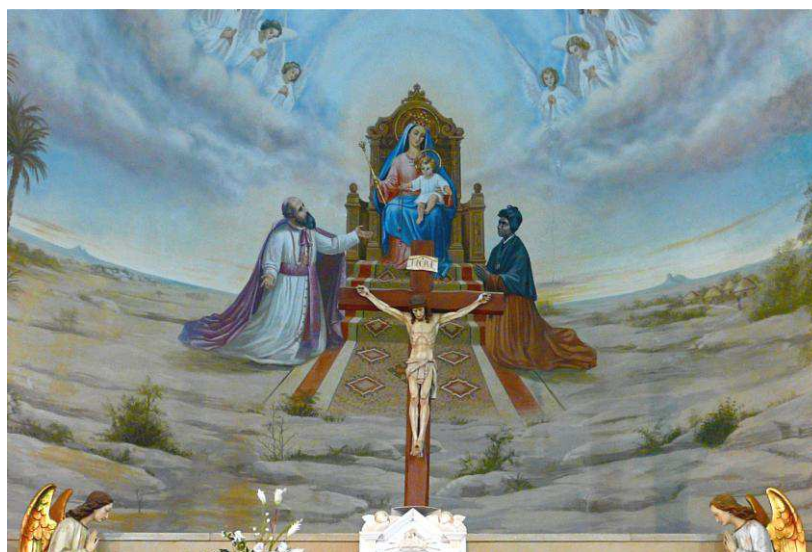
<sup>1</sup> El Obeid est située environ à 400 km au sud-ouest de Khartoum.



Dans son rapport de 1871, il ajoute : « *Les nègres d'Égypte sont presque tous originaires de tribus de l'intérieur, violemment arrachés à leurs familles par des assassins nubiens appelés giallabi ou marchands d'esclaves. Après de mauvais traitements incroyables, après de longs et pénibles voyages à travers des pays inhospitaliers, ils arrivent en Égypte où ils sont vendus à des prix généralement élevés. Les instituts deviendront une Providence pour ces malheureux* ». En 1877, Comboni est nommé vicaire apostolique de l'Afrique centrale puis ordonné évêque de Khartoum. Peu de temps avant sa mort, survenue à la suite de violents épisodes de fièvres, il écrit au cardinal Giovanni Simeoni en 1880 : « *L'Égypte est le quartier général le plus important, et le point de départ le plus opportun pour la régénération chrétienne de presque la moitié de l'Afrique. [...] L'Égypte est la clef de la moitié de l'Afrique [...]. Les intérêts de l'Afrique Centrale, de l'Abyssinie et des Galla, bref, de tout le Haut Plateau éthiopien, sont étroitement liés avec ceux de l'Égypte. Je parle des intérêts religieux, et je vous prouverai cette importante thèse chaque fois que je le pourrai* »<sup>1</sup>.

Une figure emblématique, la Sainte soudanaise Joséphine Bakhita (photo 3), est aujourd'hui associée symboliquement à la mission combonienne puisque, née au Darfour en 1869 et achetée comme esclave par un général turc, elle fut finalement acquise par le consul d'Italie à Khartoum puis amenée en Italie en 1885. « Petite Mère noire » (*Madre Moretta*), elle s'engagea religieusement et fut formée à Venise au sein de l'institut de catéchuménat des Sœurs Canossiennes. Le portrait de la Sainte est omniprésent dans les établissements comboniens d'Égypte et du Soudan.

**Photo 3. Fresque de la cathédrale d'El Obeid (Soudan) (Daniel Comboni et Sainte Bakhita agenouillés près de la Vierge à l'enfant)**



Source : [www.bakhitacatholic.info](http://www.bakhitacatholic.info)

<sup>1</sup> Cf. Extraits de ses lettres : <http://www.comboniegypt.org/FR/who%20is%20Comboni%203.htm> (disponible au 14 mai 2013).

Concernant leurs ancrages précis dans la capitale égyptienne, les missionnaires comboniens commencent par louer, dans les années 1860, un couvent maronite dans le quartier du Vieux Caire (ou « Caire copte », au sud de Garden City). Après négociations avec le khédive, Daniel Comboni obtient en 1888 son propre terrain à Zamalek, près du domaine de l'ambassade du Vatican. Une « colonie agricole » y est fondée et accueille dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle des esclaves soudanais libérés et des réfugiés de la révolution mahdiste. La petite chapelle locale devient l'Église Saint-Joseph en 1939. N'étant pas en mesure de recevoir davantage de réfugiés lorsque la guerre de 1983 éclate au Soudan, les Comboniens prennent alors la responsabilité d'une paroisse francophone supplémentaire, celle du Sacré-Cœur, délaissée par la Société des Missions Africaines (SMA), dans le quartier de Sakakini. C'est cette église qui deviendra une des portes d'entrée principales de la ville pour les réfugiés soudanais, à partir de la fin des années 1980 (partie 7.3.).

Entre 20 et 30 Comboniens seraient installés aujourd'hui dans différentes paroisses en Égypte, au Caire et à Assouan. Malgré les attaques régulières et les églises brûlées, entre 50 et 100 Comboniens se trouveraient au Soudan, notamment dans la région du Haut-Nil et au Darfour.

Nous verrons comment ces ancrages comboniens ont guidé par la suite les ancrages des migrants et réfugiés contemporains originaires du Soudan.

*De l'indépendance à l'arrivée des réfugiés : des églises délaissées. Analyse au regard de l'islamisation croissante de la société*

Le nombre d'étrangers a progressivement diminué en Égypte durant le XX<sup>e</sup> siècle, en proportion de la population totale<sup>1</sup>. Par ailleurs, l'établissement de communautés européennes chrétiennes en Égypte au long du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle a incité les coptes à « extérioriser davantage leur identité, non sans provoquer une dangereuse assimilation entre eux-mêmes et les étrangers » (Valognes, 1994). Les tensions entre occupants étrangers et Égyptiens s'accroissent parallèlement à celles naissant entre chrétiens et musulmans. Des coptes étaient pourtant présents au sein du parti laïque Wafd, fondé

---

<sup>1</sup> On dénombre environ 110 000 étrangers sur 9 700 000 Égyptiens recensés en 1897 ; 225 000 sur plus de 14 millions en 1927 ; 146 000 sur près de 19 millions en 1947 ; 185 000 sur environ 73 millions en 2006 (Arnaud, 2005 : 37 ; Luthi, 1997 : 46 ; CAPMAS, 2007).

durant la première Guerre Mondiale, qui mena l'Égypte à l'indépendance dans les années 1920. Mais les années 1940-1950 et la naissance de la République moderne marquent un tournant dans les relations interreligieuses et dans les rapports aux étrangers. C'est aussi le moment où les coptes qui vivaient majoritairement dans le cadre villageois, migrent vers les villes et se dispersent au sein de la population musulmane (Mayeur-Jaouen, Voile, 2003 : 167). On note encore aujourd'hui une absence de ségrégation dans la distribution spatiale des chrétiens en Égypte, y compris à l'échelle de l'agglomération du Caire (Denis, 1999 : 143).

La vision unitaire de la nation s'effrite dès les années 1940. Certains mouvements anticolonialistes, anti-européens voire antisionistes se confondent alors progressivement avec des mouvements panislamiques et panarabes. De nombreux militants appartenant à la jeune organisation des Frères Musulmans combattent auprès des Palestiniens lors de la première guerre israélo-arabe de 1948. En Égypte, des attentats et des assassinats sont commis par des islamistes à cette époque. Au sein du Mouvement des Officiers Libres, fondé par Gamal Abdel Nasser qui chassa le roi Farouk I<sup>er</sup> du pouvoir lors du coup d'Etat militaire de 1952, aucun chrétien ne figurait. La politique nassérienne de laïcisation et de construction du socialisme participe au renforcement de l'« arabité » égyptienne et à la confusion identitaire entre arabité et islam<sup>1</sup>. Cette politique atteint plus ou moins directement les coptes (Aldeeb Abu-Sahlieh, 2012 ; Valognes, 1994) : suppression des *maglis milli* (conseils de communauté) et des tribunaux confessionnels, réforme agraire, nationalisation d'entreprises et de banques, réquisition d'immeubles, privation des biens de l'Église (devenus *waqf* ou biens de mainmorte<sup>2</sup>). Un programme unifié d'enseignement religieux est imposé dans les écoles chrétiennes. L'Égypte adopte en 1956 une nouvelle Constitution et – ce qui sera confirmé dans la Constitution de 1971 (article 2) – l'islam y est présenté comme la religion d'État. Seulement dix coptes sont alors représentés à l'Assemblée du Peuple (la Chambre basse du Parlement)<sup>3</sup>. La crise du canal de Suez et sa nationalisation (1956) exacerbent les sentiments anti-occidentaux et les chrétiens établis dans le pays sont perçus progressivement comme des étrangers, voire des « ennemis de

---

<sup>1</sup> C'est à cette époque que le monachisme copte connaît parallèlement une véritable renaissance (restauration de bâtiments, redynamisation de pèlerinages, relance d'activités culturelles et économiques afin d'assurer aux jeunes coptes certains débouchés professionnels, défavorisés par rapport aux jeunes musulmans).

<sup>2</sup> Cf. Barbar, Kepel (1981).

<sup>3</sup> À titre d'exemple, lors des législatives de la fin de l'année 2010, l'Assemblée du Peuple comptait 518 sièges dont dix nommés par le Président lui-même. Sur ces dix postes, Moubarak avait alors nommé sept coptes (et une femme). Cela ramenait à dix le nombre de coptes au sein de l'Assemblée, dont seulement trois avaient été élus. En 1971, sur 350 membres de cette même Assemblée, les coptes représentaient moins de cinq personnes et en 1976, aucun copte n'avait été élu, tout comme en 1995. C'est pour cette raison et pour « rétablir une certaine visibilité » des coptes, qu'il a été accordé au Président de pouvoir nommer librement dix membres (article 87 de la Constitution de 1971).

l'intérieur ». Les communautés européennes chrétiennes ou les communautés juives quittent progressivement le pays ; des coptes – notamment des membres de l'élite intellectuelle – sont également amenés à émigrer en Europe et en Amérique du Nord. Environ 500 000 coptes seraient en situation actuelle de diaspora.

Les édifices religieux construits à l'époque coloniale demeurent mais de faibles effectifs, vieillissants, les occupent. Seule une dizaine de sœurs catholiques égyptiennes francophones fréquentait par exemple l'Église du Sacré-Cœur de Sakakini avant les années 1980.

Sadate, en amorçant une politique libérale d'ouverture sur l'extérieur (*Infital*), redonne dans un premier temps espoir à la minorité copte et favorise le retour de quelques entreprises occidentales. Il rétablit les *maglis milli* (conseils de communauté) en 1972 et permet à nouveau aux coptes de s'organiser en entités distinctes et de réaffirmer leur identité religieuse. Les Accords de Camp David et la paix signée avec Israël en 1979 mettent temporairement l'Égypte à l'écart du monde arabe. Mais confronté à des difficultés économiques et à l'échec de la politique nationaliste nassérienne, le pays n'échappe pas à la montée de l'islamisme et de l'intolérance religieuse, malgré les dispositions constitutionnelles concernant la liberté de culte et de croyance<sup>1</sup>. Les retours des travailleurs émigrés égyptiens, dès la fin des années 1980, notamment d'Arabie Saoudite, auraient participé à l'introduction du wahhabisme et de comportements sociaux plus conservateurs en Égypte (El Farouq, 1993). Aujourd'hui, la ségrégation peut être considérée comme étant davantage sociale et politique, qu'économique ou géographique. À l'échelle nationale comme locale, des hautes sphères politiques ou étatiques aux moins hautes, du poste de ministre à celui d'élus municipaux ou de fonctionnaires de l'État, la représentation des coptes est devenue quasiment nulle<sup>2</sup>. En moins d'un siècle, l'organisation socioprofessionnelle et religieuse de la société s'est inversée. Dans les milieux de l'université, de l'édition ou le domaine de l'éducation, les coptes sont évincés des postes importants, tout comme ils le sont des manuels scolaires. S'ils se considèrent comme profondément Arabes et Égyptiens, l'islamisation de la législation, de la société, les discriminations politiques, professionnelles et les stigmatisations qu'ils subissent les renvoient systématiquement à leur condition de citoyens « de seconde zone ».

---

<sup>1</sup> La constitution de 1980 indique que les Égyptiens sont tous « égaux devant la loi et les devoirs publics, sans distinction de race, d'origine, de langue, de religion ou de croyances » (article 40). L'État garantit à tous « l'égalité des chances (article 8), la liberté de croyance et du culte » (article 46). Il n'est nulle part directement question des conversions religieuses dans les textes législatifs.

<sup>2</sup> Cf. Franco (1988).

Pour les coptes comme pour les chrétiens étrangers, les pratiques du christianisme sont licites mais la liberté de culte subit en réalité de multiples entraves. Un symbole fort est celui de l'architecture (Mayeur-Jaouen, Voile, 2003 : 174) et du volume sonore, toujours plus élevé, des appels musulmans à la prière transmis par haut-parleurs. Les autorisations pour rénover ou faire construire un bâtiment chrétien sont délivrées par décret présidentiel ; une distance minimale avec la plus proche mosquée est à respecter (tandis que l'inverse n'est pas vrai) et les procédures peuvent durer plusieurs années à cause de divers obstacles administratifs (plus nombreux souvent que les éventuelles plaintes du voisinage musulman). Deux églises sur trois seraient actuellement construites en Égypte sans autorisation (environ 1 000 sur 1 500) et, dans les quartiers récents de banlieue urbaine ou de villes nouvelles, la plupart des cultes s'improvisent au sein de ces constructions « illégales » ou dans des bâtiments d'habitation privés (Valognes, 1994), ce qui est théoriquement interdit.

Notons au sujet des Églises non coptes, souvent d'origine missionnaire, que les Églises et congrégations catholiques latines évoluent sous la tutelle du vicaire apostolique d'Alexandrie, celui-ci étant nommé par Rome ; les anglicans sont placés sous la direction de l'évêque du diocèse d'Égypte et d'Afrique du Nord ; enfin, les Églises protestantes évoluent sous la tutelle de l'Evangelical Fellowship of Egypt, qui regroupe toutes les tendances protestantes du pays, y compris les coptes évangéliques. Maadi Community Church, d'origine américaine, a par exemple choisi la voie de la nationalisation afin d'être reconnue par les autorités égyptiennes.

Pour les coptes, plusieurs lois interviennent dans les procédures légales afférentes à tout changement de religion et les conversions à l'islam sont largement plus aisées que de l'islam vers toute autre religion (Guirguis, 2008)<sup>1</sup>. En matière de mariage, de divorce, de garde, d'héritage ou d'adoption, le droit, inspiré de la *chari'a*, est largement favorable aux musulmans<sup>2</sup>. Il est également obligatoire de mentionner sa religion sur carte d'identité.

Malgré cette « *guerre d'usure religieuse* » (Guindy cité par Guirguis, 2008), la minorité copte existe donc comme elle hésite, entre tentation du repli, élan du Renouveau et affichage identitaire discret (Vivier, 2005 ; El Khawaga, 1993). Chenouda III (décédé en 2012) a largement participé à la réaffirmation de la piété et de la ferveur religieuse copte

---

<sup>1</sup> Les conversions de coptes à l'islam, pour des raisons matrimoniales notamment, se sont multipliées et atteindraient près de 15 000 cas annuels (Mayeur-Jaouen, Voile, 2003 : 174).

<sup>2</sup> Chenouda III a lui aussi « contourné » la constitution égyptienne en interdisant dès les années 1970 le divorce aux coptes orthodoxes et leur remariage, sauf pour adultère.

(culte des saints et de la Vierge, pèlerinages, retraits, mouleds<sup>1</sup>, multiplication des images et des reliques), les pratiques les plus conservatrices et fondamentalistes rivalisant avec celles des musulmans. Depuis les années 2000, les médias et la presse écrite admettent tout de même que des problèmes d'ordre confessionnel existent et insistent sur la nécessité d'une gestion locale de ceux-ci (Delhaye, 2008), même si parallèlement des sermons hostiles aux coptes continuent d'être prononcés à la télévision chaque vendredi. Sous la pression des revendications et des gouvernements occidentaux, des réformes « de façade » sont ponctuellement menées comme en 2002, lorsque le Noël copte a été déclaré fête nationale chômée pour tous.

En dépit des récentes tentatives de division entre religions, de l'exacerbation des tensions intercommunautaires et de la mort de plusieurs dizaines de personnes lors de différentes manifestations de coptes au Caire ou près d'Assouan à la fin de l'année 2011, la minorité religieuse a pleinement participé à la Révolution de 2011 et à la chute du gouvernement de Moubarak<sup>2</sup>. Ils ne se sentaient plus protégés par l'ex-gouvernement, qui n'a pas réagi à ces diverses agressions. La Croix et le Croissant ont été décrits comme unis lors des premiers mouvements de révolte et la « traditionnelle » répression militaire égyptienne a tué chez les chrétiens comme chez les musulmans. Dans ce contexte post-révolutionnaire, les chrétiens sont inquiets de la montée des extrémismes musulmans (les membres du mouvement salafiste sont parfois plus craints que les Frères Musulmans) et l'ont été d'autant plus à l'arrivée au pouvoir du président Morsi en juin 2012. Ils ont officiellement soutenu l'armée et ont protesté avec les membres de l'opposition à l'été 2013, jusqu'à la destitution du président « Frère ». Cela leur vaut aujourd'hui d'être accusés de complot par les Frères musulmans et leurs partisans. L'actuel gouvernement provisoire, installé par l'armée, compte trois ministres chrétiens. Au final, il semble depuis plusieurs années que ce ne soit « *plus l'affirmation de l'égalité entre les citoyens égyptiens qui constitue le cœur des revendications, mais la reconnaissance d'une spécificité religieuse copte et son droit d'expression comme telle* » (El Khawaga, 1993 : 5).

Dans ce contexte politico-religieux de méfiance et de repli communautaire, les chrétiens non égyptiens peinent donc à trouver leur place. Le dialogue entre chrétiens égyptiens et chrétiens étrangers est devenu difficile ; les tentatives de rapprochement

---

<sup>1</sup> Du XIV<sup>e</sup> s. à nos jours, les mouleds coptes et musulmans ont rythmé l'histoire sociale et religieuse du pays. Ils permettent d'observer les transformations de la religion populaire face à la modernité. Un mouled est en réalité « *beaucoup plus qu'une simple visite pèlerine à la tombe d'un saint. Il est aussi foire, fête patronale, animation festive* » (Mayeur-Jaouen, 2005 : 14). Voir aussi Chiffolleau, Madoeuf (2005) et Madoeuf (2001).

<sup>2</sup> Les attentats ou les incendies d'églises en Égypte n'ont pas débuté avec la Révolution ; sous Sadate et particulièrement depuis le début des années 2000, les tensions se sont multipliées.

œcuménique, effectuées notamment par les religieux latins suite au Concile de Vatican II, ont été freinées par l'ancien pape Chenouda III (Coussy, 2009 : 120).

Il s'agit à présent d'analyser la manière dont les migrants africains, malgré ce contexte de pression politico-religieuse, ont revitalisé un certain nombre de ces Églises.

### ***5.3. Des églises pour lieux d'accueil : fonctions, formes et usages en recomposition***

#### *Ouverture, offre de services et nouvelles fonctions des Églises*

Par la réorientation de leur mission et de leurs activités à l'arrivée des réfugiés puis d'autres migrants au Caire, la plupart des Églises missionnaires des quartiers centraux de la ville ont vu évoluer leurs fonctions, leur fréquentation, leur « visage » mais aussi leurs territoires d'action. Suite à une période de « creux », de fréquentation limitée, ces Églises ont connu une véritable revitalisation. Les aidés se trouvent ainsi parfois être les « aidant » et les nouvelles fonctions des Églises participent aujourd'hui à la légitimation de leur présence en Égypte.

Ces Églises, leur localisation et leur offre de services sociaux, sont connues des migrants de confession chrétienne comme musulmane. Cependant, le nom des Églises n'est pas toujours mémorisé, souvent confondu avec celui du quartier, ce qui témoigne de la confusion existant entre leur rôle social et leur vocation spirituelle. Entre ouverture et fermeture, les limites matérielles des Églises missionnaires sont revisitées. Contrairement à d'autres lieux, l'espace de ces Églises, s'il est bien délimité par de hauts murs, souvent caché par des arbres et accessible seulement par une grille ou un portail surveillé (fermé la nuit), conserve néanmoins un degré d'ouverture (photo 4). Si une impression d'« entre-soi » émerge dès lors que l'on y pénètre, les va-et-vient s'effectuent assez librement et aucun papier d'identité ni aucune carte de réfugié n'est demandé à l'entrée. Lorsque des messes pour les Égyptiens sont également célébrées au sein de ces Églises, Africains et Égyptiens, adultes et enfants, sont amenés à se croiser régulièrement dans la cour. Chaque seuil de lieu de culte en Égypte est en général surveillé par deux policiers ; à la différence des mosquées, les effectifs policiers sont souvent plus importants à l'entrée des églises coptes et missionnaires, notamment à la suite d'attentats ou de tensions interreligieuses, ou encore dans les quartiers où résident de nombreux

expatriés comme Maadi ou Zamalek<sup>1</sup>. Un ou des gardiens égyptiens, souvent chrétiens, se trouvent également à l'intérieur. Les réfugiés, les enfants, les habitués, les professeurs, les croyants qui circulent entre l'intérieur et l'extérieur de ces espaces sont connus et reconnus par les gardiens (et parfois par les policiers). Des saluts courtois avec les adultes et des gestes de bienveillance avec les plus jeunes (main posée sur leur tête) sont régulièrement échangés. Il arrive qu'un policier pénètre dans la cour pour remplir une bouteille d'eau en plastique ou demander du papier ou un stylo. Cependant, ces apparitions restent rares et furtives. Alors qu'avec un prêtre congolais, nous sortions de la paroisse de Zamalek et commençons à remonter la rue Ahmed Sabry, le prêtre salua le policier en arabe et ironisa quelques pas plus loin : « *C'est un espion en fait !* »<sup>2</sup>.

Par exemple, pour le Congolais de Brazzaville Prince, la cour de l'Église Saint-Joseph à Zamalek est un lieu calme, protégé des regards et de l'intensité du trafic, où il est libre de venir se réfugier et de simplement s'atteler à ses activités de lecture. De petits groupes d'Érythréens jouent de la musique et chantent en fin d'après-midi dans un coin de cette même cour, confirmant la vocation des églises à devenir également des lieux de détente et de loisirs.

**Photo 4. Mères soudanaises chrétiennes et musulmanes à l'entrée du Sacré-Cœur**



J. Picard, 2010, Église du Sacré-Cœur, Sakakini.

<sup>1</sup> Le vendredi à Maadi, pendant le culte africain puis le « Western style worship » (culte pour les Occidentaux), une camionnette de militaires armés est postée de l'autre côté de la rue Port-Saïd, en face de l'Église Saint-John, ce qui n'est pas le cas le dimanche matin, lors du culte soudanais (Cf. infra).

<sup>2</sup> Conversation du 12 mai 2011.



Les services proposés relèvent essentiellement du domaine éducatif. Trois principales Églises, celle du Sacré-Cœur, Saint-Andrew's et All Saints proposent aujourd'hui des cours pour les enfants la journée (de la maternelle jusqu'au lycée), des cours du soir pour les adultes (alphabétisation, informatique, anglais), des soins, des conseils juridiques, comme il leur arrive d'organiser des distributions de vêtements, de nourriture ou de couvertures. Saint-Joseph sur l'île de Zamalek (gérée par les Comboniens) accueille uniquement des Érythréens (catholiques et orthodoxes), soit 150 personnes environ au total, au sein de son centre social (figure 2). Outre les cours d'anglais et d'informatique pour les adultes (planche photographique 3), cinq professeurs érythréens ont été recrutés pour apporter une aide aux devoirs en anglais et en mathématiques à une quarantaine d'enfants scolarisés à Saint-Andrew's. Maadi Community Church (MCC) gère quant à elle seulement l'African Hope Learning Center depuis 1998, réservé aux enfants de réfugiés et chrétiens, mais l'école est située en dehors des locaux de l'Église<sup>1</sup>. Enfin, l'Église Évangélique du Caire (EEC) représente un cas particulier puisqu'elle ne dispose pas de centre social (et ne propose pas non plus de messe africaine « séparée ») ; son statut d'Église est loin d'être supplanté par celui d'ONG. Cependant, ses fidèles, sa structure et sa philosophie ont largement évolué depuis les années 1990 sous l'effet de l'arrivée et du séjour durable de nombreux Africains francophones.

Cette plurifonctionnalité évoque celle décrite concernant de nombreux lieux de culte, chrétiens ou non, « transplantés » dans des villes du Nord par diverses communautés religieuses immigrées (Ley, 2008 ; Dejean, Hoernig, 2010 : 170). Cependant, bien que leur rôle soit considéré comme capital dans les processus d'insertion et d'intégration des migrants dans la société d'accueil (par le biais des cours de langue, l'appui à la recherche d'emploi), il est difficile dans le cas du Caire de s'essayer à une analyse comparative, comme il est difficile de ne pas soulever la question du repli communautaire des migrants sur ces espaces. Tout comme l'ensemble du système-réfugié, les Églises missionnaires, malgré leur ouverture et leur plurifonctionnalité croissante, restent en marge du politique et de la société égyptienne ; elles demeurent des lieux « centraux » durables, et non seulement temporaires, dans la vie sociale des migrants.

---

<sup>1</sup> Notons tout de même que, du fait de la fermeture temporaire des agences onusiennes, de la fermeture des ONG confessionnelles et de nombreux magasins lors du Printemps arabe de 2011, MCC a organisé durant plusieurs semaines la distribution de nourriture aux Africains et aux Irakiens du Caire (sacs contenant de la farine, de l'huile, des haricots et du riz).

Insistant sur la revalorisation des compétences des réfugiés et sur le nécessaire développement de petits projets d'autosuffisance, l'ONGc Refuge Egypt a lancé *Tukul Crafts*<sup>1</sup>, un projet basé sur le travail d'artisanat d'art (broderie, sérigraphie, vannerie), réalisé par des Soudanais ou des Éthiopiens. Les objets (sacs, trousse, peintures, statuettes, bijoux, paniers tressés, vêtements) sont aujourd'hui commercialisés dans différentes boutiques de la ville et sur Internet.

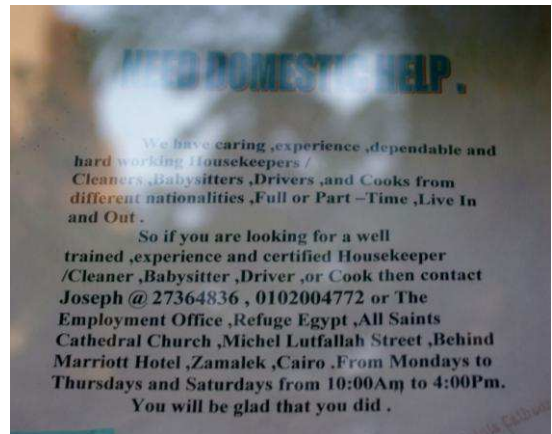
---

<sup>1</sup> « Tukul » désigne une « petite hutte » au Soudan. Le projet a été amorcé dès la fin des années 1980.

### Planche photographique 3. Les nouvelles fonctions des Églises missionnaires



J. Picard, 2009, Église de Manshiyet Sadr.



J. Picard, 2009, cathédrale All Saints, Zamalek.



J. Picard, 2009, Église Saint-Andrew's, Isa'af.

En haut à gauche : publicité à l'entrée de l'Église de la compagnie aérienne Ethiopian Airlines proposant des vols vers Juba, au Sud-Soudan.

En haut à droite : petite annonce affichée à l'entrée de la cathédrale ; elle propose aux familles aisées du quartier de Zamalek, à la recherche d'un domestique, d'un cuisinier ou d'un chauffeur, de contacter l'ONGc Refuge Egypt.



J. Picard, 2011, Église Saint Joseph, Zamalek.

Ci-contre en haut : sous-sol de l'Église Saint-Andrew's où se trouve un atelier d'artisanat d'art et une réserve pour entreposer les œuvres des réfugiés.

Ci-contre en bas : salle annexe de l'Église Saint-Joseph où une salle informatique a été aménagée, pour les Erythréens catholiques et orthodoxes notamment.

L'aide à l'insertion professionnelle peut être directe ou indirecte. Nombreux sont les réfugiés et migrants employés à l'intérieur même des Églises, dont ils partagent généralement la tendance confessionnelle, comme enseignants, secrétaires, chauffeurs, cuisiniers, gardiens, hommes ou femmes de ménage... Baptiste travaille par exemple depuis 2004 comme chauffeur auprès des Comboniens du Sacré-Cœur. Il est Soudanais de l'ethnie dinka, de confession catholique. Il est arrivé en Égypte en 2000 après avoir vécu en Irak, à Abu Dhabi, en Libye, en Syrie et au Liban. Dans chacun de ces pays il a exercé son métier de chauffeur, au service d'hôtels, de particuliers ou même de l'armée. Thierry, lui, est Congolais de RDC, de confession catholique et est arrivé au Caire en 2009. Il collecte les offrandes à l'Église Saint-Joseph de Zamalek, rend de multiples services et surveille le parking de l'Église le dimanche, jour des messes catholiques en anglais et en français. Zamalek étant un quartier où vivent de nombreux expatriés et diplomates, Thierry réussit ce jour-là à obtenir quelques « bakchich », voire à nouer des contacts avec certains expatriés ou employés des Nations-Unies. Quant à Robert, un Sud Soudanais protestant, il travaille six jours sur sept à MCC comme « homme à tout faire » et gagne près de 200 dollars par mois.

Une alternative à l'emploi direct est celle de l'affichage de petites annonces à l'entrée des églises, lorsqu'une ONG cherche à employer un médecin ou un interprète ou bien lorsque des familles, des particuliers, désirent embaucher un ou une domestique (planche photographique 3). À All Saints, des familles égyptiennes précisent clairement la confession (chrétienne en l'occurrence) de la personne recherchée pour effectuer du soutien scolaire auprès de leurs enfants et insistent sur le fait qu'elle doit être un « membre actif de l'Église » et doit s'engager dans le développement spirituel des enfants. Les Églises représentent donc de véritables liens, des intermédiaires entre les migrants et d'autres acteurs susceptibles de les employer ou les informer. Elles permettent l'accroissement des opportunités socioéconomiques des migrants et l'élargissement de leur réseau social local (Danis, 2006 ; Hirschman, 2004), tout en renforçant les liens entre différentes groupes chrétiens présents au Caire.

L'entraide et l'assistance sont également souvent portées de manière individuelle, certains prêtres ou pasteurs devenant des référents, des interlocuteurs voire des confidents pour les migrants. Ils deviennent des personnes relais entre des paroissiens demandeurs d'emploi et des familles à la recherche de domestiques, comme l'explique le Père combonien Lucien : « *Certains Égyptiens ou expatriés appellent ici pour demander une femme de ménage* »<sup>1</sup>. Les visites rendues aux malades, endeuillés ou aux prisonniers, y compris

---

<sup>1</sup> Entretien du 20 octobre 2009, Église du Sacré-Cœur, Sakakini.

musulmans, font partie du quotidien de ces responsables religieux au Caire. Des fonds spéciaux sont réservés au soutien de migrants rencontrant des difficultés particulières, étant dans l'incapacité de payer leur loyer, devant subir une opération ou frappé d'un arrêté d'expulsion. Le pasteur de l'Église Évangélique du Caire explique :

*« Quand [les sans papiers] sont à la fin de leur peine [et priés de retourner dans leur pays], c'est une difficulté. Une de nos bénévoles, une Allemande, coordonne s'il y a des problèmes de retour au pays. On essaie d'entrer en contact avec l'ambassade, puis avec la famille du concerné... Mais c'est vraiment quand tout est bloqué que l'on essaie de voir. Notre structure a quelques fois payé le billet d'avion pour permettre à certains de rentrer. [...] Nous avons quelques contacts avec des Africains musulmans en prison mais il faut craindre [d'être accusé d']un certain prosélytisme [...], il faut être prudent dans ce domaine »<sup>1</sup>.*

Face à la détresse de certains mais également aux abus de certains autres, ces responsables religieux sont eux aussi directement confrontés à la question des critères de l'aide et à la définition d'un public à assister ou non :

*« Beaucoup de fidèles viennent me voir et assistent à la messe uniquement parce qu'ils espèrent pouvoir toucher un peu d'argent de notre part. Les gens ont tendance de plus en plus à aller vers le plus offrant. Mais je refuse d'entrer dans ce jeu là, ce serait immoral. Je peux les aider, les conseiller mais je dois d'abord étudier chaque cas personnel et y réfléchir »,* expliquait en 2005 l'ancien Pasteur de l'EEC<sup>2</sup>.

Outre les services sociaux proposés et l'engagement social croissant des responsables de ces Églises, les services religieux se sont eux aussi multipliés, soulevant la question de la multiconfessionnalité de ces lieux et de la continuité transnationale des pratiques religieuses des migrants.

*Des Églises devenues « interdénotationnelles » : quelle continuité des pratiques religieuses ?*

L'assistance spirituelle, le « soin des âmes migrantes » reste une part constituante et non négligeable du travail de ces Églises, des ces prêtres et de ces pasteurs. Le public migrant auquel ils s'adressent est uniquement de confession chrétienne, catholique ou protestant. Les étrangers musulmans, eux, prient avec les Égyptiens dans « n'importe quelle

---

<sup>1</sup> Entretien du 22 octobre 2009, au presbytère du centre-ville.

<sup>2</sup> Entretien du 8 mars 2005, au presbytère du centre-ville.

*mosquée* », le plus souvent celles se situant près de leur domicile, puisqu'il n'existe pas de lieux de prière réservés pour les accueillir. Leur relation à l'Islam et à Dieu est parfois décrite comme plus forte, parfois plus « lâche », plus distante mais les façons de prier restent sensiblement les mêmes. Un réfugié nord-soudanais musulman nous expliquait qu'il ne priait pas cinq fois par jour, qu'il s'était mis à boire et à fumer en Égypte mais que sa relation avec Dieu était devenue « *plus forte* » et l'aidait « *à survivre* ». Une amie à lui, également réfugiée statutaire et originaire du Nord-Soudan, nous expliqua qu'elle priait essentiellement « à la maison » et peu à la mosquée, enchaînant avec un discours sur le harcèlement sexuel exercé par les Égyptiens sur les Égyptiennes et les étrangères<sup>1</sup>. Les non-arabophones, notamment les étudiants inscrits à Al-Azhar, se joignent également à la population locale musulmane dans les mosquées. Si des lieux et des moments de prière sont strictement réservés aux étrangers chrétiens, les réfugiés musulmans ne semblent pas vivre cette situation comme une injustice :

*« La plupart des Soudanais sont musulmans mais ici, c'est différent. C'est pour ça qu'ils [les Soudanais chrétiens] ont leurs propres Églises ! [...]. Il n'existe pas de mosquées soudanaises ! C'est pas comme avec Malcolm X ! [...] On prie avec les Égyptiens chaque vendredi et on s'en va. On parle peu avec eux. Sinon, on prie à la maison et pas forcément cinq fois par jour »,* explique Karim, un Soudanais du Nord arrivé en 2000<sup>2</sup>.

Outre le catéchisme, les études bibliques<sup>3</sup>, les réunions de prière et les chorales ou répétitions musicales, des messes ou des cultes multilingues sont proposés aux réfugiés et aux migrants chrétiens chaque jour de la semaine. Ils réunissent des fidèles de même nationalité, voire d'une même ethnie, parlant la même langue ou le même dialecte. L'offre religieuse s'est adaptée ces dernières années à la diversification du public migrant et donc à celle de la demande spirituelle. Ainsi, nombreuses sont les Églises à se définir à ce jour comme « internationales et interdénominationnelles ». Les termes de « communion », d'« eucharisties » et d'« œcuménisme » sont régulièrement avancés par les responsables de ces Églises.

À All Saints, le dimanche, des services religieux en anglais, en arabe soudanais et en arabe égyptien se succèdent durant la journée ; en 2009, un service en *bari* (parlé au Sud-Soudan) – qui n'existait pas en 2005 – figure désormais sur la liste des offices du dimanche. Le vendredi, des services en *dinka* puis pour « Habesha » (Éthiopiens et

---

<sup>1</sup> Entretiens du 30 novembre 2009, café du centre-ville.

<sup>2</sup> Entretien du 24 mai 2010, dans un restaurant, Hadayek el Kobba.

<sup>3</sup> MCC créa un Institut d'études bibliques à la fin des années 1990 (Victory Bible Institute puis Petrescue Bible Institute) délivrant des diplômes de leader ou de pasteur, et qui attira de nombreux Africains (Cf. partie 3).

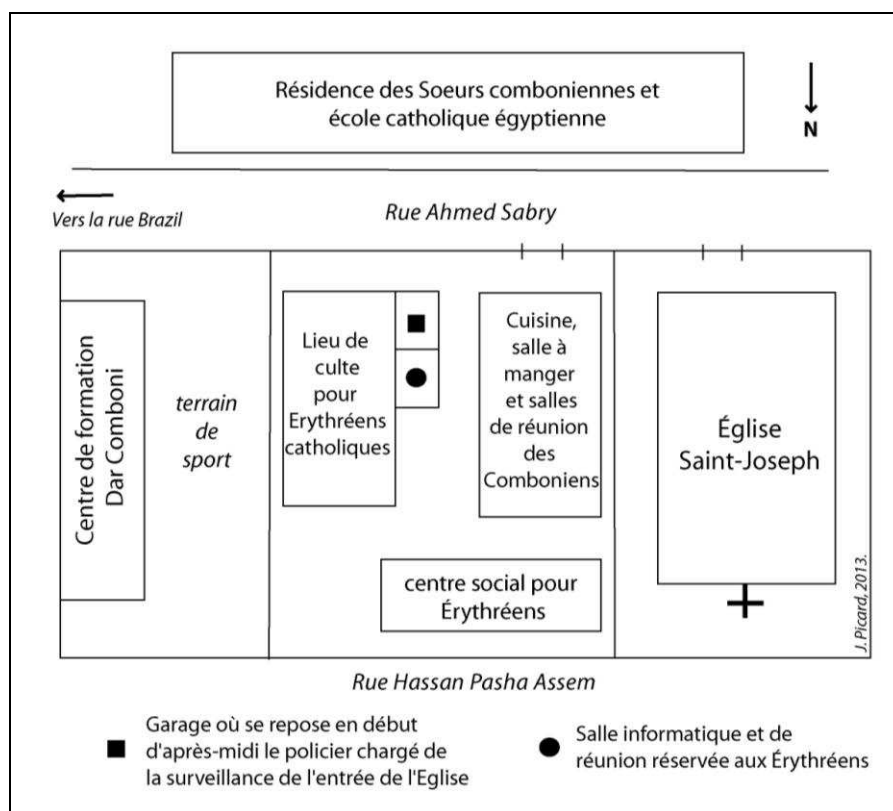
Érythréens parlant des langues sémitiques) sont également célébrés (photo 7). Saint-Andrew's accueille différentes congrégations anglophones d'expatriés mais aussi des Égyptiens, des Soudanais et des Éthiopiens. À l'Église catholique de la Sainte-Famille à Maadi, outre les messes pour les Anglais, les Français, les Italiens, les Espagnols, les Coréens et les Philippins, une messe en arabe soudanais est célébrée le dimanche matin, tandis qu'un plus petit groupe de Soudanais parlant *zande* se réunit le vendredi soir dans cette même église. À la paroisse Saint-Joseph de Zamalek, c'est simultanément, le dimanche matin, qu'ont lieu, dans l'église, la messe en français pour expatriés et Égyptiens catholiques et, dans un autre bâtiment, la messe en *tigrinya* pour les Érythréens (figure 2). Au début et à la fin de la messe, c'est dans deux petites cours extérieures mitoyennes mais séparées par une porte métallique que les enfants érythréens et les enfants de diplomates ou d'expatriés jouent. Ce mélange ou plutôt ce côtoiement de différents publics, de différentes catégories sociales, lors des messes ou des activités sociales pourraient jouer un véritable rôle d'après le Père combonien Gabriel :

*« C'est assez nouveau mais on essaie de faire connaître une réalité aux autres paroissiens [occidentaux]. On cherche des bénévoles... La communauté [érythréenne] appartient à la paroisse, elle n'est pas seulement à côté. On peut créer une communauté ensemble, les autres [les Occidentaux] peuvent trouver des rôles, dans l'éducation, le soutien »<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Entretien du 15 octobre 2009, paroisse Saint-Joseph, Zamalek, Le Caire.

**Figure 2. La concentration d'activités socio-religieuses à Saint-Joseph (Zamalek)**



**Photo 5. Messe catholique érythréenne (en tigrinya)**



J. Picard, 2011, Église Saint-Joseph, Zamalek.



**Photo 6. Moment de détente et de sociabilités après la messe**



J. Picard, 2011, Église Saint-Joseph, Zamalek.

Maadi Community Church (MCC) propose depuis 1996 un service spécial pour les Africains. Depuis 2000, un office (célébré en arabe soudanais) est réservé le dimanche matin aux Soudanais de différentes ethnies<sup>1</sup>. Enfin, depuis 2005, l'office « Africa Live » est célébré en anglais le vendredi après-midi ; il rassemble des Africains anglophones et parfois francophones, originaires du Soudan, du Nigeria, d'Érythrée, du Ghana, du Cameroun, de RDC mais aussi du Kenya, du Liberia ou d'Ouganda. En 2006, 38 % des membres de l'Église étaient d'origine africaine (soit 283 personnes), particulièrement du Nigeria et du Soudan (Cf. annexe E). Juste après « Africa Live », est mis en place le culte « réservé » aux autres étrangers (Américains, Anglais, Australiens, Canadiens, Coréens), le « Western service » (ou « Western-style worship »). Teddy, un Congolais de RDC arrivé en Égypte en 2000 témoigne de l'évolution du public de l'Église :

*« Les Soudanais avaient leur prière le dimanche mais le vendredi [au « Western Service »], il n'y avait pas beaucoup d'Africains. En 2001, on a constaté que les Africains augmentaient. Il y avait moi, quelques Nigériens, quelques Camerounais, quelques Éthiopiens aussi... On a eu l'idée de se rencontrer et d'avoir notre prière. MCC a accepté l'idée »<sup>2</sup>.*

Suite au mouvement de révolte du début de l'année 2011, certaines peurs et craintes se sont exacerbées chez les Africains, qui n'ont plus souhaité se réunir pendant

<sup>1</sup> Aujourd'hui il ne s'agit plus d'un service religieux proposé par MCC puisque l'Église Sudanese Community Church (SCC) s'est autonomisée ; elle continue cependant de se réunir au même endroit tous les dimanches matins.

<sup>2</sup> Entretien du 29 octobre 2009, à son domicile, New Maadi.

un temps ni se rendre au service « Africa Live » à Maadi. De plus, le départ (temporaire souvent) de nombreuses familles expatriées ou égyptiennes aisées à l'étranger a été synonyme de mise au chômage pour de nombreux Africains du Caire qui n'avaient dès lors plus les mêmes moyens pour se déplacer à l'intérieur de la ville. Maadi Community Church décida alors de suspendre le culte pendant quelques mois et de réunir les anglophones, étrangers Africains et étrangers non-africains, au sein du même « Western-style worship », le vendredi en fin d'après-midi. Ces événements ont fait réfléchir Amy, la directrice américaine du ministère de la famille à Maadi Community Church :

*« Nous sommes en train de réfléchir à un nouveau débat... Car pourquoi séparer les gens au final si on veut une seule Nation ? »<sup>1</sup>.*

Durant le service « Africa Live », plusieurs pasteurs, leaders ou « témoins », africains, anglais ou américains, se succèdent généralement sur la scène ; il est rare qu'un des membres américains ou anglais de l'équipe de direction de MCC ne soit pas présent à ce moment précis, que ce soit pour prêcher, pour assister, pour superviser ou encore participer à l'orchestre.

#### Photos 7. Liste évolutive des offices religieux



J. Picard, 2011 et 2005, g. : Église Saint-John (Maadi) ; d. : cathédrale All Saints (Zamalek).

<sup>1</sup> Entretien du 20 mai 2011, MCC, Maadi.

Le cas des Éthiopiens orthodoxes (qui constituent la majorité du groupe éthiopien) est particulier puisqu'ils sont accueillis pour leurs activités religieuses par des coptes orthodoxes au sein de la cathédrale Saint-Marc d'Abbaseya. Environ 500 personnes seraient enregistrées au total ; le prêtre est éthiopien et les messes sont célébrées le vendredi et le dimanche dans une chapelle mitoyenne qui leur est prêtée, rebaptisée « Abbaseya Saint Mary Ethiopian Orthodox Church ». Aucun centre social n'a été ouvert spécialement pour les migrants par les Égyptiens mais l'assistance sociale s'est organisée « en interne ». Desta, un demandeur d'asile éthiopien arrivé en 2003 – dont le dossier a été fermé par le HCR – et fidèle de l'Église, raconte :

*« Chaque année, il y avait plus de réfugiés. Les gens priaient à la maison puis sont venus ici il y a 17 ans [en 1994]. Même les Éthiopiens catholiques viennent ici parfois. Les Érythréens orthodoxes priaient avec nous mais depuis 2007, ils ont créé leur propre Église à Ard el Lima [à l'ouest de la ville]. [...] L'objectif est d'aider les gens, pas seulement en matière de religion. On collecte 5 LE [0,60 euro] par mois auprès de chaque fidèle et on aide s'il y a des prisonniers par exemple, éthiopiens, érythréens ou somaliens, qui veulent retourner dans leur pays. S'il y a un décès, on prie pour lui ici et on finance le rapatriement. Beaucoup ont été arrêtés sur la route vers Israël. On aide à leur libération, on va les visiter. Même un Soudanais qui ne peut pas payer son loyer [...], même un Érythréen musulman. S'ils veulent rentrer au pays, ils ont le droit »<sup>1</sup>.*

Au sein de cette offre spirituelle, la célébration de sacrements comme des mariages, des baptêmes ou le déroulement de funérailles ont aussi lieu dans les églises missionnaires. L'accord voire la présence d'un évêque égyptien catholique ou anglican est nécessaire si ces cérémonies ont lieu au Sacré-Cœur ou à All Saints. Après la révolution de 2011, des baptêmes d'enfants africains et occidentaux ont pu être célébrés simultanément à MCC lorsque les deux cultes ont été regroupés en un seul (Cf. supra). Les mariages sont des occasions de grands rassemblements multiconfessionnels dans un esprit de fête, souvent filmés (parfois par des cameramen professionnels égyptiens) et sources de curiosité (photo 8). Ils sont parfois l'occasion d'unions entre deux familles disposant de statuts juridiques différents, entre des réfugié(e)s statutaires, voire des réfugié(e)s en cours de réinstallation à l'étranger, et des migrant(e)s non réfugié(e)s. Les traditions du mariage soudanais sont parfois difficiles à reproduire à l'identique au Caire ; par conséquent, les familles se voient contraintes d'adapter, d'ajuster leurs pratiques

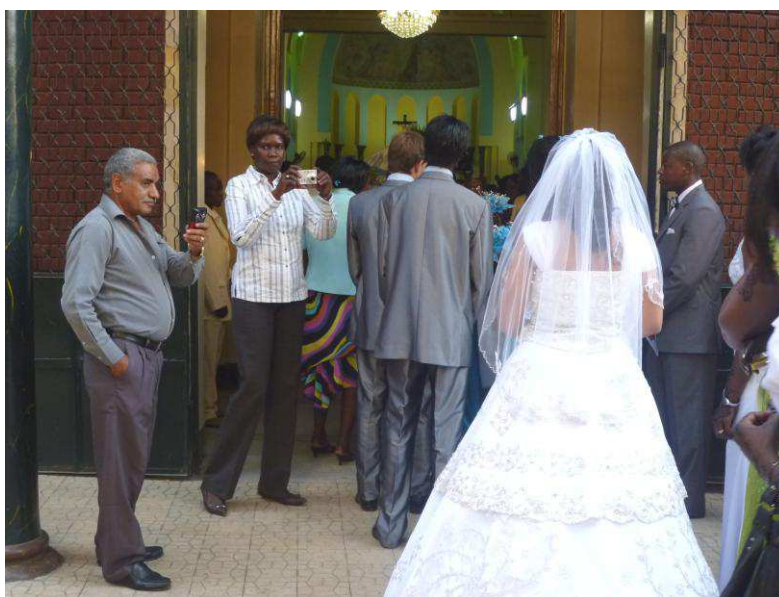
---

<sup>1</sup> Entretien du 13 juin 2011, cour de la cathédrale Saint-Marc, Abbaseya.

(impossibilité chez les Dinka d'abattre un bœuf le jour de la négociation de la dot, manque d'espace pour accueillir les proches<sup>1</sup>) tout en « résistant » et en conservant notamment le port de certains vêtements, les chants, les musiques et les danses du pays d'origine.

Concernant les funérailles, les corps des migrants décédés sur le sol égyptien sont le plus souvent rapatriés dans le pays d'origine grâce aux dons des proches et des fidèles de l'Église ; sinon, les chrétiens sont inhumés dans des cimetières coptes ou latins de la ville. Plusieurs Pères comboniens remarquent, parfois avec ironie, que l'argent dédié aux morts est souvent plus important que celui consacré aux vivants en Égypte : « *Les enfants sont plutôt enterrés ici mais sinon la tendance est de ramener le corps au Soudan. L'attachement à la terre est important. Les enterrements, c'est plus important que si quelqu'un est malade ! Ils dépensent plus facilement pour des funérailles. Il y a une certaine culture de la mort chez les Soudanais...* »<sup>2</sup>. Les enterrements en Égypte, même rares, participent à l'ancrage d'une partie de la mémoire soudanaise et certains cimetières égyptiens deviennent « marqueurs » symboliques (Di Méo, 2005) d'une part de l'identité soudanaise.

**Photo 8. Mariage catholique soudanais sous le regard curieux des Égyptiens**



J. Picard, 2010, Église du Sacré-Cœur, Sakakini.

Si les pratiques religieuses des migrants connaissent quelques ajustements, l'arrivée de prêtres et de pasteurs ordonnés africains en Égypte permet tout de même de conserver quelques repères.

<sup>1</sup> Cf. Mahmoud L., 2002, « Not like back home », *Al-Ahram* n°604, 19 - 25 September 2002, <http://weekly.ahram.org.eg/2002/604/li1.htm> (consulté le 4 mai 2012).

<sup>2</sup> Conversation avec le Père Lucien, 20 octobre 2009, Église du Sacré-Cœur, Abbaseya.

Progressivement, par le biais des Églises missionnaires, une continuité des pratiques religieuses s'installe au sein de l'espace transnational, qui relie l'Afrique subsaharienne à l'Égypte. Elle est rendue possible par la présence, parmi les réfugiés ou migrants de chacune de ces communautés, de responsables religieux, déjà prêtres ou pasteurs dans leur pays d'origine, prenant le relais des Occidentaux ou des Orientaux chrétiens, traditionnellement responsables des offices religieux.

Certains ont aussi pu être spécialement appelés pour servir en Égypte auprès d'un groupe linguistique proche du leur<sup>1</sup>. Les migrations africaines sont donc à l'origine d'une nouvelle géographie des flux missionnaires. Des prêtres et des pasteurs d'origine ivoirienne, soudanaise, congolaise ou encore érythréenne sont désormais missionnés directement en Égypte afin de répondre à une demande et à des besoins ciblés : « *Le passage et le transit des migrants en des lieux inédits conduisent à la création d'un marché et d'une offre religieuse renouvelée par de nouveaux acteurs. [...] [C]es figures religieuses [sont] susceptible[s] de nous renseigner sur une réalité de la migration et sur la place des religions au regard des routes migratoires* » (Bava, Picard, 2010 : 153). Cependant, les associations par nationalité ne sont pas systématiques : « *J'ai travaillé pendant longtemps à Assouan. Je ne suis pas venu ici au Caire parce qu'il y avait des Érythréens mais plutôt pour aider les réfugiés soudanais* », explique le Père combonien Jamil, d'origine érythréenne<sup>2</sup>.

A la suite de plusieurs pasteurs suisses, l'Église Evangélique du Caire a accueilli en 2008 un pasteur ivoirien, diplômé de la faculté de théologie protestante de Yaoundé et formé à l'arabe et à la culture islamique à l'Institut Dar Comboni du Caire (Cf. infra). En effet, la majorité des fidèles (une cinquantaine est enregistrée au total), initialement d'origine européenne, sont désormais d'origine africaine et d'horizons sociaux et confessionnels différents (diplomates, étudiants, réfugiés politiques, aventuriers). Pour Patrick, un fidèle congolais de RDC, cette nomination d'un pasteur ivoirien n'est pas le fruit du hasard :

---

<sup>1</sup> Ces mouvements organisés de responsables religieux africains vers le nord de l'Afrique ne sont pas tout à fait comparables à ceux qui se dirigent vers la France ou l'Europe puisque ces prêtres ou ces pasteurs ne reprennent pas le discours de « la mission inversée » et n'interviennent qu'auprès d'une certaine population étrangère en Égypte.

<sup>2</sup> Conversation du 16 mai 2010, paroisse du Sacré-Cœur, Sakakini.

*« L'Église est avant tout l'œuvre de Jésus-Christ. Et Jésus-Christ n'a pas de distinction de race. Jésus-Christ, c'est l'unité. Tout dépend des compétences de chacun à gérer une Église à caractère un peu particulier... Au début, je pensais que ça n'allait pas coller [...]. On pensait que ça allait être difficile, que les Blancs allaient partir... Mais a posteriori, c'est avant tout l'œuvre de Jésus. Les fidèles sont restés à peu près les mêmes. C'était un peu montrer à tous que ça pouvait marcher »<sup>1</sup>.*

Le nouveau pasteur, quant à lui, expérimente la gestion de la diversité, nationale, statutaire, culturelle, religieuse, et notamment protestante, tout comme il découvre la complexité d'exercer sa mission dans le contexte arabo-musulman :

*« Les gens viennent, repartent. C'est un perpétuel mouvement. Parfois on est 60, des fois 20, parfois quatre ! Mais on fait avec. [...] Nous sommes ici dans un pays musulman : il faut éviter de se mettre en marge. L'EEC combat le sectarisme. Ce n'est pas parce que moi, je suis Ivoirien, Baoulé, que je vais réunir autour de moi tous les Baoulés du Caire et former une Église. L'EEC a gardé son caractère international [...], elle veut demeurer ouverte à tout le monde. Le seul lien c'est le français. [...] Nous évitons le particularisme. Pourvu que vous soyez chrétien francophone, votre carte d'identité s'arrête là. On a des catholiques qui sont avec nous ! Il faut savoir agencer toutes les tendances. Il y a des pentecôtistes, des Assemblées de Dieu, des méthodistes, des apostoliques... Donc il faut pouvoir fonder tout ça dans le même creuset et faire en sorte qu'il n'y ait pas trop de grincements. Ce n'est pas facile mais nous essayons... De représenter un peu l'Église de Jésus-Christ »<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> Entretien du 9 décembre 2009, café du centre-ville.

<sup>2</sup> Entretien du 22 octobre 2009, au presbytère du centre-ville.



**Photo 9. Culte célébré par un pasteur ivoirien (Église Évangélique du Caire)**



J. Picard, 2009, EEC, temple Saint-John, Maadi.

Chez les Comboniens, on note également depuis quelques années la présence importante de prêtres d'origine africaine travaillant auprès de prêtres italiens plus âgés (des Érythréens, Kenyans, Congolais de RDC et des Ougandais).

Le missionnaire, dont la migration fait partie intégrante de la vocation (la communication de l'Évangile aux peuples qui ne l'ont pas encore reçu, selon le sens courant) et de sa profession, est une figure classique de l'Église. Aujourd'hui, le terme est utilisé avec plus de prudence par l'Église catholique et les objectifs contemporains de la mission, depuis le processus de décolonisation et le Concile de Vatican II, qui plus est en terre d'Islam, sont davantage axés sur le secours social et spirituel, le combat contre le sectarisme ou contre les discriminations religieuses et sur le développement du dialogue interreligieux. Les stratégies de présence et les visions du monde ont changé (Bleuzen, 2008) ; tout espace est désormais considéré à évangéliser en continu. Le missionnaire n'est plus censé posséder d'attache nationale et se doit d'intégrer la société dans laquelle il se trouve dans une dynamique d'altération réciproque. Les missionnaires contemporains peuvent ainsi être considérés comme des acteurs à part entière de la mondialisation du système migratoire, s'appuyant sur des réseaux religieux transnationaux et pouvant eux aussi à l'occasion, s'exercer à quelques bricolages identitaires voire religieux. Pour Claude Prudhomme (2001), le terme de mission « renvoie de moins en moins à un mode structuré de diffusion du christianisme et tend à désigner l'obligation de

*témoigner, sans recourir pour autant à un prosélytisme devenu anachronique* ». Luc, un Père combonien italien, complète : « *La mission d'aujourd'hui n'est plus de conversion mais de dialogue* »<sup>1</sup>.

Dans ce contexte, une nouvelle figure (de) missionnaire semble émerger. Missionnaires des Suds se dirigeant vers d'autres Suds, leur origine africaine et leurs destinations fondent leur caractère original et inédit. L'image classique du missionnaire blanc, occidental, envoyé par des Églises historiques en Afrique, en Amérique latine ou en Asie n'est désormais plus exclusive. Celle du religieux africain ayant immigré en Europe et s'appropriant le registre de la « mission inversée » ne complète pas non plus entièrement le tableau de la mission chrétienne contemporaine. La géographie des flux missionnaires connaît en effet d'autres bouleversements et recompositions, un éclatement, observables depuis l'Égypte. À propos des différentes congrégations catholiques missionnaires présentes dans le pays, l'islamologue catholique Michel Cuypers explique : « *Initialement, nous parlions de missionnaires. Ils étaient tous des Européens qui quittaient leur pays pour développer le christianisme là où il n'y en avait pas ou bien là où existaient des schismes. Aujourd'hui, de plus en plus d'Africains prennent le relais* »<sup>2</sup>.

Souvent, ces prêtres ou pasteurs ont suivi différentes formations théologiques et linguistiques, dans leur pays d'origine mais également en Amérique du Nord, en Europe, à l'*Institut Pontifical d'Études Arabes et d'Islamologie* (PISAI) à Rome<sup>3</sup> par exemple, au Proche-Orient, au *Jordan Evangelical Theological Seminary* d'Amman ou à l'*Institut Dar Comboni for Arabic Studies* du Caire. Ces hommes ont exercé leur ministère pendant plusieurs années avant d'être nommés, à l'âge de 30 ou 40 ans environ, à des postes précis en Égypte. À leur arrivée au Caire, destination qu'ils n'ont pas véritablement choisie, ils s'engagent pour une durée indéterminée (plusieurs années en général) et expérimentent non seulement la condition de minorité religieuse, la réduction de leur liberté d'expression, le racisme mais découvrent aussi la complexité de la situation des réfugiés et migrants africains, pour lesquels ils s'engagent, parfois de manière plus individuelle. Les complications administratives, la recherche de fonds et le manque de moyens sont des thèmes souvent abordés par eux. La construction de référents identitaires œcuméniques est encouragée afin de limiter les risques de scissions et d'éviter

---

<sup>1</sup> Conversation du 11 mars 2011, résidence des Missionnaires comboniens de Paris, Issy-les-Moulineaux.

<sup>2</sup> Entretien du 13 octobre 2009, IDEO, Abbassey.

<sup>3</sup> Le PISAI a été fondé par la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) en 1926, dans le but de former des prêtres et des religieux chrétiens engagés à œuvrer dans différentes parties du monde en contact étroit avec les musulmans. Le centre fut fondé à Tunis en 1931 puis transféré à Rome en 1964. À partir de 1997, le PISAI s'est enrichi d'un protocole de collaboration avec le centre *Dar Comboni for Arabic Studies*, qui a son siège au Caire.



le départ des Africains vers des Églises évangéliques à tendance pentecôtiste, très concurrentielles au Caire (parties 6.3 et 9.1.). Du fait du vieillissement des plus anciens responsables religieux, occidentaux ou égyptiens, quelques prêtres africains accèdent à davantage de responsabilités au sein de certaines paroisses. À l'origine de parcours migratoires transnationaux complexes, mêlant motivations religieuses, universitaires, voire mêlant des découvertes de vocations, un désir d'ailleurs ou une fuite nécessaire, les néo-missionnaires africains que nous avons croisés présentent des profils et des origines très variés.

*« J'ai suivi l'école d'État au Kenya mais je voulais travailler avec les pauvres. J'ai choisi les missionnaires comboniens. Ils sont au Kenya aussi. J'ai été ordonné prêtre en 1997, j'ai étudié un an au Caire [à Dar Comboni], j'ai passé ma maîtrise à Paris et je devais ensuite aller au Soudan. Mais il y avait la guerre. J'ai attendu mon visa mais je ne l'ai pas obtenu. Donc en 2001, je suis venu en Égypte. C'était un pays où il fallait des musulmans... Je travaille avec les réfugiés au Sacré-Cœur. Jusqu'à 2004, j'étais l'assistant d'un prêtre italien mais depuis, j'ai plus de responsabilités dans la paroisse. [...] Ça fait neuf ans que je suis ici... C'est pas facile. Entre les activités, l'éducation, le culte, l'assistance... On n'est pas une ONG ! Et le salaire est différent de celui d'une ONG ! Je n'ai pas de salaire, c'est à moi de chercher l'argent, pour former, payer les enseignants, la nourriture. [...] J'écris aux organisations, aux États-Unis, pour convaincre, je dois expliquer comment je vais gérer l'argent. Pour Sakakini et la location à Maadi [ils louent aux Franciscains l'église de la Sainte-Famille, le dimanche matin], j'ai des rapports à faire, des factures... C'est sept jours sur sept de travail. Et parfois jusqu'à minuit ! C'est une grande responsabilité... Il faut être jeune ! [...] Aujourd'hui [en 2009], je passe le relais. Je pars en janvier ou février en Italie pour faire un doctorat en islamologie », explique le Père combonien Lucien<sup>1</sup>.*

Le père combonien Ghislain, originaire de RDC, aborde également la question des fonds à trouver et des temporalités de leurs actions en Égypte :

*« L'ONU a donné 300 livres récemment... Mais les anciens dossiers n'ont pas été rouverts. Même le staff du HCR est parti. Rien ne marche. C'est pas facile non plus pour les missionnaires. C'est une situation d'urgence seulement. On ne sait pas ce qui va se passer... On a beaucoup d'enfants sous notre responsabilité... C'est la crise mondiale, même pour les*

---

<sup>1</sup> Entretien du 20 octobre 2009, paroisse du Sacré-Cœur, Sakakini, Le Caire.

*bienfaiteurs ! Tout diminue. [...] Les ONG, oui, elles nous aident un peu pour l'école à Arba'a wa Nus. Mais on demande à 50 et seulement deux vous répondent ! »<sup>1</sup>.*

L'institut *Dar Comboni* accueille pour une durée d'un an ou deux, de jeunes prêtres mais également des pasteurs et des laïcs (en grande majorité des hommes) de tous les continents souhaitant se perfectionner en langue arabe et en islamologie. Il a initialement été créé par les Comboniens afin d'assurer la formation de religieux susceptibles d'être envoyés au Soudan, en Égypte et au Moyen-Orient. Il était à l'origine implanté au Liban mais la guerre obligea les Comboniens à transférer l'institut à Sakakini puis à Zamalek en 1993-1994<sup>2</sup>, où ils décidèrent d'accueillir un public plus large que celui des seuls prêtres comboniens. Les étudiants ne sont donc pas forcément membres du clergé ni voués au pastorat ; l'intérêt des laïcs pour le monde arabo-musulman rejoint bien ici l'idée de « mission de dialogue ». Il est intéressant de constater que les étudiants africains inscrits en première ou en deuxième année représentent un pourcentage compris entre 20 et 60 % environ des étudiants depuis quelques années<sup>3</sup> ; en 2010, 13 inscrits en première année sur 26 étaient d'origine africaine (tableau 10). Depuis 2005, le directeur de l'institut est lui-même originaire d'Ouganda.

---

<sup>1</sup> Conversation du 24 mai 2011, centre Sainte-Bakhita, Arba'a wa Nus.

<sup>2</sup> Avec l'arrivée de plus en plus de réfugiés et l'accueil des enfants à l'école de Sakakini, l'espace avait fini par manquer et l'ambiance était moins propice à la formation des religieux.

<sup>3</sup> A partir des listes détaillées des étudiants de Dar Comboni inscrits en 1<sup>ère</sup> et 2<sup>ème</sup> année, entre 2005 et 2011, transmises par le directeur de l'Institut (mai 2011). Les classes concernées comptent entre 10 et 26 élèves. Les pays d'origine des étudiants africains sont : le Bénin, le Burkina Faso, le Burundi, le Cameroun, l'Érythrée, l'Éthiopie, le Ghana, le Kenya, le Nigeria, Madagascar, le Mozambique, l'Ouganda, la RDC, la République du Congo, le Sierra Leone, le Soudan, la Tanzanie, le Tchad et le Togo. Les autres pays représentés sont : l'Italie, l'Espagne, la France, l'Allemagne, l'Irlande, l'Angleterre, le Portugal, la Suisse, l'Autriche, la Croatie, la Pologne, Malte, la Hongrie, les États-Unis (l'Alaska est également mentionné), le Canada, les Philippines, l'Indonésie, l'Inde, le Mexique, la Colombie, le Brésil, l'Argentine, le Salvador, le Costa Rica, le Venezuela et la Corée.

**Tableau 10. Liste des étudiants inscrits à Dar Comboni en première année en 2010/2011, par affiliation religieuse et nationalité**

<b><u>1<sup>st</sup> YEAR STUDENTS 2010-2011</u></b>			
01	Alberto	MCCJ	Mexico
02	Anthony	Diocesan	Ghana
03	A-Ra	Protestant	Korea
04	Bonaventura	W. Fathers	Tanzania
05	Emmanuel	Diocesan	Uganda
06	Francis	Diocesan	Sierra Leone
07	Godwin	Diocesan	Nigeria
08	Hey Jung	Protestant	Korea
09	Ilenia	Lay	Italy
10	Joao	MCCJ	Mozambique
11	John Moses	Diocesan	Nigeria
12	Jonathan	Lay	Switzerland
13	Ki Yong	Protestant	Korea
14	Lee Jeong	Protestant	Korea
15	Lorenzo	MCCJ	Italy
16	Martin	Diocesan	Madagascar
17	Natalia	Com.Miss.H.Jes	Spain
18	Quedrago	W. Fathers	Burkina F.
19	Robert	Evangelical	Congo
20	Romain	Diocesan	Tchad
21	Se-Hoon	Protestant	Korea
*22	Song Jin	Protestant	Korea
23	Stephane	Franciscan	France
24	Tou Moise	Diocesan	Benin
25	Uliesses	Franciscan	Argentina
26	Vincienne	CMS	Congo

Source : Institut Dar Comboni.

Le directeur de Dar Comboni fait part du décalage ressenti entre les espoirs et la réalité du terrain égyptien :

*« Les Africains chrétiens sont peu acceptés... Quand on est dans la rue, on est traité comme un Africain ! Il y a des tensions. En Europe, le racisme est un peu moins développé. Ici, c'est généralisé. [...] Moi je suis de plus en plus déçu. [...] Les étudiants ressentent ces discriminations mais ils aiment la langue. C'est une belle langue. L'apprendre, c'est aussi mieux comprendre la mentalité arabe. C'est difficile de séparer la culture de la religion ici »<sup>1</sup>.*

Les étudiants étant également prêtres comboniens peuvent occasionnellement aider au centre social fondé pour la population érythréenne à Zamalek, ou se déplacer pour célébrer des messes en français ou en arabe pour Soudanais (lorsqu'ils maîtrisent la langue) à la paroisse de Zamalek, de Sakakini ou d'Arba'a wa Nus (partie 6.1.). Ils arrivent avec leur bagage culturel, leurs propres manières de prêcher et leurs expériences théologiques, et des décalages se font parfois ressentir, notamment avec les paroissiens

<sup>1</sup> Entretien du 20 mai 2011, centre Dar Comboni, paroisse Saint-Joseph, Zamalek.

catholiques occidentaux de Zamalek : « *C'est purement le rite romain ici. Mais les Congolais ont aussi leur rite zairois ! C'est plus animé. Comme beaucoup d'Africains viennent [à Saint-Joseph, à Zamalek], on réfléchit à les faire se sentir à l'aise. Les Égyptiens catholiques ne veulent pas qu'on applaudisse dans l'église... Il y a un problème de générations aussi. C'est la vieille garde... Mais certains s'adaptent. Je me sens un peu libéral mais... Je n'aime pas les séparations* » explique le Père Justin, originaire de RDC.

Confrontés pour certains à des problèmes de titres de séjour, abandonnant parfois en cours de route la formation, découvrant des vocations autres auprès de leur communauté d'origine réfugiée au Caire, ces étudiants africains n'ont pas des parcours personnels, contrairement aux idées reçues, toujours linéaires, ni, dans quelques cas, forcément bien perçus par les générations plus anciennes. Un Père italien hésite : « *Le fait qu'il y ait plus de prêtres africains chez les Comboniens, je le vois comme quelque chose de positif. Le problème n'est pas finalement la baisse des vocations. [...] Mais comme partout, il y a du pour et du contre... Je suis un peu sceptique car on reçoit des témoignages comme quoi, c'est une stratégie, c'est surtout un moyen de promotion sociale pour eux* »<sup>1</sup>.

Le Père ougandais Gabriel explique pourquoi ces itinéraires professionnels et religieux disposent parfois d'une part d'aléatoire :

*« Les Africains à Dar Comboni sont envoyés pour apprendre l'arabe et développer le dialogue avec les musulmans. Après deux ans, ils doivent revenir au pays. Mais si ce sont des Comboniens, qu'il y a un besoin pressant au Soudan ou au Tchad par exemple, puisqu'il y a une communauté arabophone là-bas, on peut prendre la décision de les envoyer. [...] Parfois ils partent à Rome pour faire un Master ou un doctorat. [...] Les visas des étudiants sont pris en charge par les Comboniens mais il y a toujours des problèmes avec les Africains pour les permis de séjour. Ça peut prendre un mois, six mois ou un an. Un des jeunes prêtres n'a pas son permis de séjour ici... C'est une situation très délicate. Ça dépend des relations diplomatiques entre les pays et de la religion aussi ! »*<sup>2</sup>.

Un des étudiants-prêtres rencontré à Dar Comboni en 2011 a tenté cette même année de s'inscrire dans divers instituts européens (en arabe, en anthropologie ou en théologie). Lors d'une conversation téléphonique tenue à la fin du mois de juillet 2011, alors qu'il constituait un dossier d'inscription à l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO) de Paris, son autre projet pour venir étudier la

---

<sup>1</sup> Conversation du 11 mars 2011, résidence des Missionnaires comboniens de Paris, Issy-les-Moulineaux.

<sup>2</sup> Entretien du 15 octobre 2009, paroisse Saint-Joseph, Zamalek.

théologie biblique à l'Université catholique de Nimègue (Nijmegen) aux Pays-bas était en train de se concrétiser. Après une année de Master à Nimègue, il a été envoyé auprès d'une communauté canadienne catholique francophone de 200 personnes, à McLennan, dans la province d'Alberta. Son itinéraire migratoire par étapes semble se mêler à ses hésitations professionnelles. Déjà au Caire, il nous faisait part de ses doutes quant à sa formation longue et quant à son engagement religieux auprès des Comboniens : « *Ça change, certains s'engagent et puis quittent la congrégation au final. On ne s'engage plus pour la vie. [...]* Moi, j'aime être libre... De continuer la vie religieuse ou d'y mettre un point final »<sup>1</sup>.

Ces néo-missionnaires africains s'adaptent donc aux routes migratoires des migrants forcés et des réfugiés ; ils tentent de se positionner sur celles-ci, en des endroits stratégiques, afin d'exercer au mieux leur mission et de servir les plus démunis. Mais ils inventent également leurs propres routes, par étapes et, selon les opportunités migratoires et professionnelles qui se présentent à eux, ils ne s'engagent plus forcément sur le long terme pour leur congrégation et peuvent décider de la quitter.

Le « visage » de ces Églises évolue également en termes d'aménagements matériels et de modes d'occupation.

#### *Micro-aménagements et mise à disposition des territoires paroissiaux*

Les nouvelles fonctions des Églises se sont accompagnées à l'échelle micro-locale de divers aménagements, au sens matériel et symbolique du terme, afin d'accueillir le plus grand nombre. La forme des Églises missionnaires a discrètement évolué, leur ouverture à des acteurs extérieurs ou à l'occasion d'événements non religieux s'est développée, en même temps que leurs territoires d'action et d'intervention se sont dispersés, dissociés ou ont « éclaté » pour mieux satisfaire la demande. Ces recompositions à l'échelle micro-locale sont à lire au regard des processus de reterritorialisation des Africains chrétiens au Caire, qu'elles ont apparemment facilités.

Concernant les activités sociales, éducatives et les boutiques de produits artisanaux, de nouveaux locaux, en dur ou non, ont pu être érigés à l'intérieur des cours d'églises, épousant parfois même les propres murs de celles-ci (planche photographique 4 et 5). À l'entrée de l'église du Sacré-Cœur de Sakakini, une papeterie, tenue par égyptien chrétien francophone a par exemple été aménagée. Les cours des

---

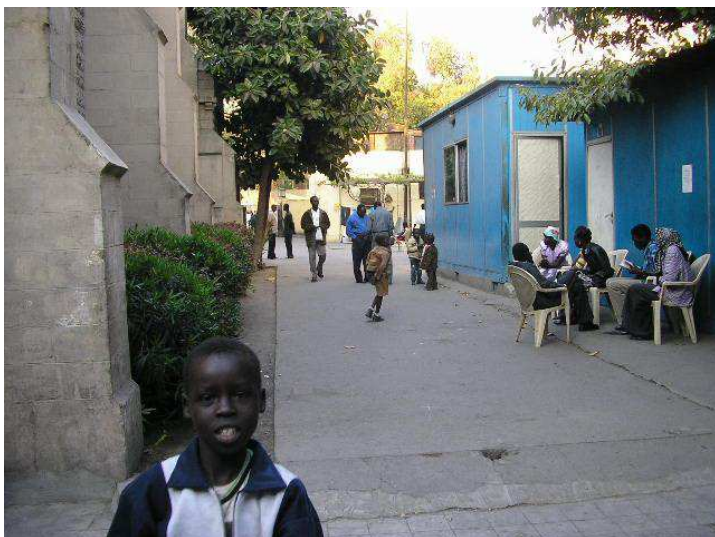
<sup>1</sup> Entretien du 12 mai 2011, paroisse Saint-Joseph, Zamalek.

églises sont aussi devenues les cours de récréation des enfants de réfugiés et des terrains de sport pour les jeunes et les moins jeunes (planche photographique 4).

#### Planche photographique 4. Espaces éducatifs et récréatifs au sein des Églises missionnaires



J. Picard, 2009, Église salésienne de Zeitoun.



J. Picard, 2005, Église Saint-Andrew's, Isa'af.

Haut : cour de l'église devenue cour de récréation.

Centre : préfabriqués (sur la droite) servant de salles de classe dans la cour de l'église.

Bas : salle de classe située au sein d'un bâtiment relativement récent épousant les formes de l'église (Cf. coupole à droite).

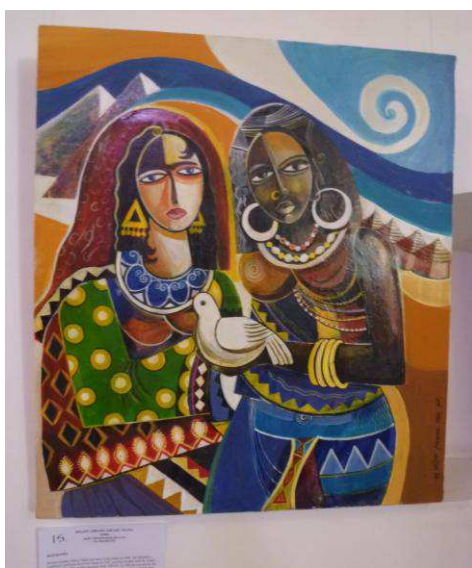


J. Picard, 2009, Église du Sacré-Cœur, Sakakini.



Les églises (leurs cours ou des salles annexes) sont également mises à disposition, ouvertes à des acteurs institutionnels non religieux tels des employés du HCR ou d'ONG afin d'y organiser des réunions d'informations ou la distribution de cartes de réfugiés (planche photographique 6). Elles deviennent également des lieux d'exposition ou des « salles des fêtes », lors de la célébration de fêtes nationales (planche photographique 6). En mai 2011, eut lieu à l'intérieur du temple Saint-John à Maadi une exposition de peintures, organisée dans le cadre du « Caravan Festival of the Arts »<sup>1</sup>. Ce festival fut initié par le Recteur de l'Église épiscopale Saint-John, le Révérend Paul-Gordon Chandler, dans le but d'encourager le dialogue interreligieux, notamment entre Occidentaux et Moyen-orientaux, par le biais de l'art. Le thème choisi en 2011 fut « My Neighbor » ainsi que « The Peoples' Egypt since 25th January » ; parmi les 45 exposants, un réfugié sud-soudanais, artiste-designer de profession, avait choisi d'illustrer l'amitié égypto-soudanaise à travers le symbole de deux femmes, tenant une colombe entre leurs mains (photo 10).

**Photo 10. Tableau symbolisant les relations d'amitié entre l'Égypte et le Soudan**



J. Picard, 2011, Église Saint-John, Maadi (tableau réalisé par le Sud-Soudanais Wilson Abrama Adluru Ntana, réfugié au Caire<sup>2</sup>).

En outre, c'est à All Saints que la déclaration de l'indépendance du Sud-Soudan fut célébrée en juillet 2011 (planche photographique 6). Appartenances religieuses et nationales peuvent donc se mêler et se renforcer en ces lieux. Au-delà, un étranger peut à la fois concilier son activité professionnelle, sa formation, ses activités de loisir, son

<sup>1</sup> Le festival a été organisé cette année-là en association avec la « Semaine mondiale de l'harmonie interconfessionnelle des Nations-Unies ».

<sup>2</sup> Légende du tableau : « *This painting represents the friendship of peace between an African woman and an Egyptian woman. It reminds us that Egypt has been a place of refuge for many Sudanese refugees* ».



identité religieuse, politique et celle de « réfugié » ou d'« assisté » en un seul et même de ces lieux. Les fonctions religieuses des Églises se voient complétées par d'autres fonctions (sociales, économiques, culturelles, politiques), attribuant à ces lieux une certaine polyvalence ou polysémie, ainsi qu'un fort pouvoir d'attraction et d'identification. La quantité des ressources et des liens avec d'autres acteurs ou d'autres lieux qui y sont disponibles, justifie l'utilisation du terme de « service hub », employé par le géographe David Ley (2008) à propos des « Églises d'immigrants » à Vancouver. Si les migrants, par leur présence et leur degré de fréquentation colorent ces lieux d'une nouvelle identité, celle-ci reste évolutive et labile en fonction des moments et des besoins.

## Planche photographique 5. Aménagements de nouveaux micro-espaces dans la cour des Églises



J. Picard, 2011, Église Saint-John, Maadi.

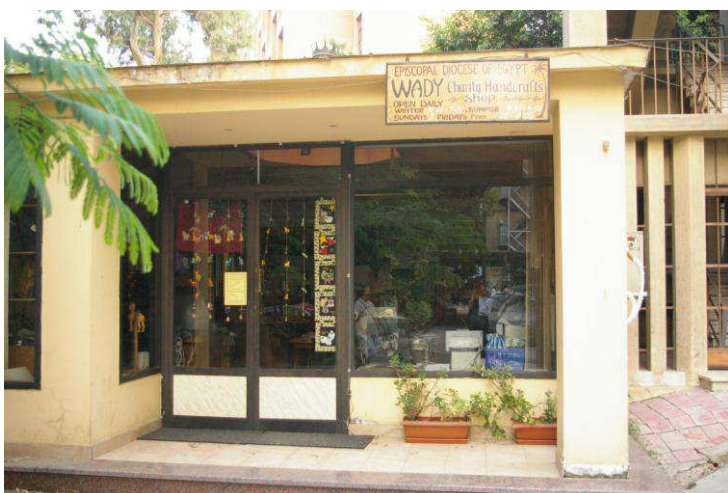
Haut : Esplanade couverte aménagée à côté de l'église pour accueillir les groupes (africains et occidentaux) les plus nombreux. Fin de l'office Africa Live.



J. Picard, 2011, Église Saint-John, Maadi.

Centre : Fin de l'office soudanais, sous l'esplanade couverte. En arrière-plan : la scène.

Bas : boutique « Wady Craft shop », ouverte à tous, située dans la cour de la cathédrale ; y sont vendus les produits d'artisanat d'art confectionnés par les réfugiés.



J. Picard, 2009, cathédrale All Saints, Zamalek.



## Planche photographique 6. La mise à disposition des lieux-églises



(Photo personnelle de Robert, Sud-Soudanais, cathédrale All Saints, Zamalek)



(Photo personnelle de Robert, Sud-Soudanais, cathédrale All Saints, Zamalek)

Haut et centre :  
célébration de la  
déclaration  
d'indépendance du Sud-  
Soudan dans la cour de la  
cathédrale.

Bas : distribution de  
cartes de réfugiés par des  
membres du personnel du  
HCR dans la cour de  
l'église.



(Photo de Shawn Baldwin, *The New York Times* du 3 janvier 2006, cour de l'église du Sacré-Cœur, Sakakini).

En conclusion, ces Églises missionnaires et leurs ONG confessionnelles (Refuge Egypt, StARS...) apparaissent comme essentielles dans la vie quotidienne, économique, sociale et religieuse, des migrants. Elles représentent des lieux largement investis et appropriés par eux. Retracer l'histoire des communautés étrangères chrétiennes dans le pays et la ville du Caire, à la lumière de la croissance de la capitale, était important afin de comprendre comment se sont édifiées ces églises, dans quels quartiers et pourquoi elles se sont progressivement reconverties dans l'accueil des migrants. Cette histoire témoigne d'une mémoire, d'une permanence des lieux chrétiens dans l'espace urbain, que les Africains viennent réactiver aujourd'hui. Délaissées après la crise du Canal de Suez, les années 1970 ont correspondu à une ré-ouverture et à une libéralisation du pays. Des expatriés américains et européens sont revenus s'installer, en famille, pour affaires. Puis l'arrivée des premiers réfugiés est-africains a provoqué une importante réorientation de leur mission.

L'offre de services s'est progressivement adaptée à la demande, multinationale et multiconfessionnelle. Les Églises missionnaires sont devenues plus que des lieux de culte ; elles sont de véritables lieux polyvalents de sociabilités et de secours. Elles rythment la vie des migrants, qui viennent y bénéficier, chaque jour de la semaine, de soins, d'éducation, de conseils, d'écoute, de formations. Une étude à l'échelle micro-locale nous a permis de déceler les changements induits, en termes de nouveaux aménagements ou de nouveaux modes d'occupation et de fréquentation. En termes spirituels, elles assurent la continuité des pratiques religieuses des migrants (entre-soi, respect de la langue ou du dialecte d'origine, des rites), même si des ajustements doivent parfois être effectués (regroupements des anglophones ou francophones, rituels rendus « discrets »). En outre, de plus en plus de prêtres et de pasteurs africains, issus de la communauté réfugiée ou directement envoyée en Égypte pour servir, figurent parmi les membres du personnel de ces Églises. Leur « visage » change concernant le public accueilli mais aussi concernant leurs responsables religieux, jugés plus aptes à répondre aux besoins.

L'évaluation positive du rôle de ces acteurs et de leur organisation doit à présent être nuancée ; en effet, la diversification de la présence africaine, en termes de statuts et de nationalités, révèle aujourd'hui de nombreux dysfonctionnements, y compris au sein de ces Églises missionnaires et de leurs ONGc.



## **Chapitre 6. Quand les Églises missionnaires ne suffisent plus : des initiatives migrantes dans la ville**

Ce chapitre traite non pas seulement des dysfonctionnements du système-réfugié depuis l'arrivée de migrants aux statuts variés et aux parcours complexes, mais plus particulièrement des dysfonctionnements internes aux Églises et à leurs ONGc, malgré leurs tentatives d'ajustement. Il s'agit de montrer en quoi l'offre de services proposée est devenue insuffisante et inadéquate et comment dès lors, les migrants ont appris à développer des compétences propres, ont dû aller chercher des ressources « ailleurs » pour mieux vivre l'attente dans la ville.

En effet, comment pour ces Églises et ces ONGc répondre à la diversification des besoins et de la demande ? Comment et pourquoi opérer une sélection des migrants qui seraient soi-disant, du fait de leur statut administratif, davantage dans le besoin que d'autres ? Comment répondre en outre à des besoins de plus en plus dispersés et lointains dans la ville ? Comment s'implanter dans des quartiers périphériques populaires et récents lorsqu'on est une congrégation chrétienne chargée de l'assistance de populations africaines ? Ce chapitre tente de répondre à ces questions tout en observant diverses initiatives parallèles solidaires, sociales et religieuses, émergeant du groupe migrant. Si certains réussissent à « butiner » des services ici et là, en circulant entre les diverses Églises missionnaires, d'autres s'autonomisent et se mobilisent, dans leur propre quartier, indépendamment de toute structure institutionnelle officielle, afin de satisfaire une part de la demande. Qu'il s'agisse de centres sociaux chargés d'accueillir des femmes et des enfants, ou d'Églises « de migrants » (Fancello, 2006), les individus se trouvant à leur origine acquièrent un nouveau statut social et professionnel, en comblant un certain nombre de manques en termes d'assistance. Une fois encore, le contexte politico-religieux égyptien ne semble ni favoriser leur émergence, leurs actions, leur reconnaissance ni leur ancrage territorial.

## **6.1. La nécessaire décentralisation de l'assistance face à la dispersion des besoins**

### *Saturation, dysfonctionnements et centralisation excessive des services*

Un des premiers dysfonctionnements du système traditionnel de l'assistance, celui de l'hyper-centralisation des services, a souvent été évoqué par les acteurs institutionnels comme par les migrants. En effet, l'arrivée continue d'Africains au cours des années 2000 a engendré une « ventilation », une dispersion de ces derniers au sein de différents quartiers périphériques de la ville (partie 8.1.). Cependant, les locaux du HCR (jusqu'à leur déménagement en 2006), ceux de Caritas, d'AMERA, de Refuge Egypt, de StARS et dans une moindre mesure ceux de l'Église du Sacré-Cœur, se situent dans les quartiers centraux de la ville (Cf. partie 5.2.). Les acteurs de l'assistance ont aujourd'hui pris conscience que cette concentration urbaine des services représentait un obstacle pour les réfugiés et les migrants, en termes de coûts financiers des déplacements, de temps passé dans les transports mais aussi d'exposition aux remarques ou aux insultes de la population locale. Le représentant régional du HCR au Caire, en comparant avec le système de l'assistance mis en place à Damas, insiste sur la nécessaire cartographie des besoins dans la ville et sur son actualisation :

*« Avant de finaliser notre réflexion et nos propositions en matière d'amélioration d'assistance aux réfugiés, il faudrait avoir le mapping géographique<sup>1</sup>. [...] Nous ne pouvons pas être partout... On a parlé de la décentralisation en matière d'éducation et surtout de santé. C'est ce qui se fait par exemple dans la ville de Damas [...]. On ne peut pas établir de centres dans chaque quartier mais il faut peut-être être au plus près »<sup>2</sup>.*

Dès 2005, la question d'éventuels « centres satellites », au plus près des quartiers de migrants, était posée par l'adjoint aux services communautaires du HCR au Caire :

*« Le but [est] d'aller vers les gens, de distribuer les ressources là où ils sont, là où ils résident. L'assistance doit se faire à partir du terrain, il faut créer des centres satellites pour décentraliser tout ça, malgré le manque de moyens du HCR et les exigences de chacun »<sup>3</sup>.*

---

<sup>1</sup> Ce système de « mapping » des populations réfugiées se réaliserait à partir des données statistiques recueillies par Caritas et n'inclurait donc pas la majorité des migrants non statutaires.

<sup>2</sup> Entretien avec Mohamed Dairy, 5 juillet 2010, bureaux du HCR, ville du 6 Octobre.

<sup>3</sup> Entretien du 27 mars 2005, café du centre-ville.

Cinq années plus tard, cette question de la décentralisation reste posée et les centres sociaux créés « par le bas », par les migrants eux-mêmes (partie 6.3.) semblent avoir devancé le projet onusien ; l'adjoint aux services communautaires du HCR semble tenté de rejeter la faute sur ses partenaires, telle Caritas :

*« Il faut essayer de faire un mapping pour découvrir ce qui se fait au sein de la communauté, cartographier les autres structures de base. Il faut leur apprendre [aux migrants] qu'ils ne sont pas seuls sur la carte ! [...] L'initiative n'a pas été plus développée [...]. Caritas a peur de s'ouvrir, d'aller dans les quartiers »<sup>1</sup>.*

En 2005, Ashraf Azer soulignait également l'enjeu de la nécessaire « spécialisation » des lieux de l'assistance et de la réticence des migrants à se mêler à la population égyptienne, y compris dans un centre de soins qui se situe à proximité de leur lieu de résidence.

*« Caritas-Matareya [le quartier de Matareya se situe au nord-est de la ville, entre Zeitun et Ain Shams, deux quartiers où vivent de nombreux Soudanais] dispose d'une polyclinique plus spécialisée. Mais de nombreux Égyptiens se rendent à la clinique de Matareya [...] ; du coup, les réfugiés préfèrent rester dans leur "ghetto" que constituent Mohandessen et Garden City, avec le HCR et la principale Caritas. Ils s'y sentent en sécurité, nous faisons tout pour eux... Et seulement pour eux dans ces deux endroits »<sup>2</sup>.*

La prise de conscience du problème de la centralisation excessive des services dans la ville est donc palpable mais le HCR n'a pas mis en place d'actions significatives à ce sujet depuis 2005. Ce sont ses partenaires, les ONGc et les Églises, plus « proches du terrain », qui ont les premières pris l'initiative de tenter de se délocaliser en périphérie.

#### *Quand les Églises vont aux migrants : la fragmentation territoriale des paroisses*

Les ONGc Refuge Egypt et StARS et surtout l'Église du Sacré-Cœur ont été les premières à réagir. Plus près du quotidien des migrants, plus ancrées localement, elles ont devancé les actions de l'État, du HCR et de Caritas en prenant plusieurs initiatives décentralisatrices et en redéployant au cours des dix dernières années certains de leurs

---

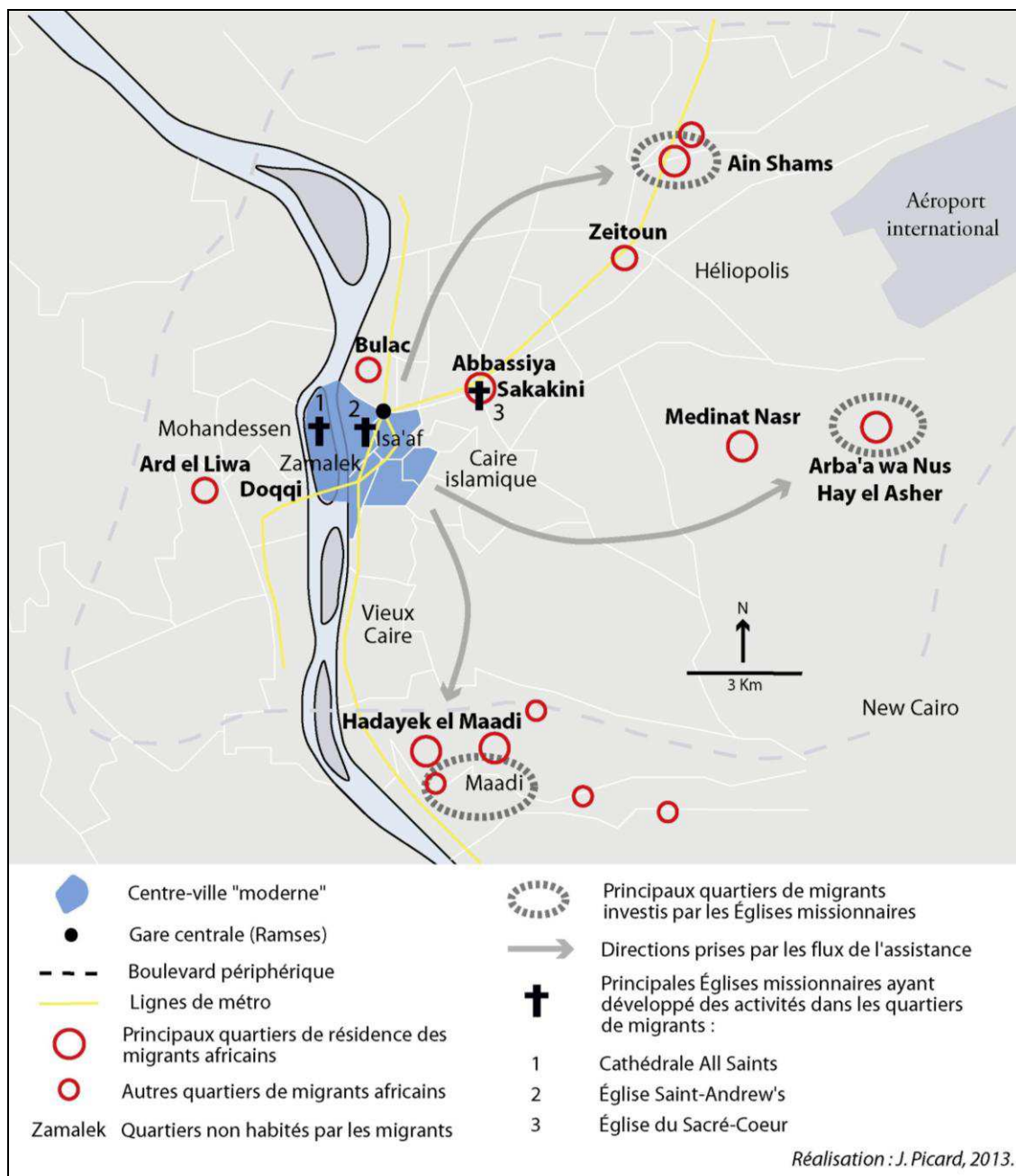
<sup>1</sup> Entretien du 7 juillet 2010, café du centre-ville.

<sup>2</sup> Entretien du 27 mars 2005, café du centre-ville.



services sociaux et spirituels, dans les quartiers périphériques de migrants ou à proximité, principalement près de Maadi, Ain Shams et Arba'a wa Nus (carte 10).

**Carte 10. Quartiers de migrants et géographie mouvante de l'assistance au Caire**



Nathalie Forcier, diplômée en droit international du département des Forced Migration and Refugees Studies (FMRS) de l'Université Américaine du Caire, a par exemple développé entre 2005 et 2009, en association avec l'ONGc StARS, un projet

visant à favoriser l'éducation et le bien-être des jeunes Soudanais du Caire, notamment ceux supposés appartenir à des « gangs ». Le Youth Lead Project dispose de sa propre radio dans les locaux de l'Église Saint-Andrew's et ses antennes sont situées à Ain Shams, Hay el Asher près d'Arba'a wa Nus, Hadayek el Maadi et Abbaseyya (carte 10). Quant à l'ONG Refuge-Egypt, elle a ouvert une clinique à Arba'a wa Nus (assistance médicale, éducation à la santé, services spécialisés pour les tuberculeux et les femmes enceintes). Pour le Père trinitaire Aldo, il s'agit de l'intention de l'Église de « recouper » les espaces abandonnés par l'État (Pliez, 2005). Les territoires paroissiaux, historiquement concentrés, se sont aujourd'hui étendus, dissociés, dédoublés. Cette fragmentation territoriale, ce « morcellement », correspond à l'articulation souple des territoires des Églises à ceux des migrants, perçus comme population à secourir mais surtout comme communauté spirituelle à animer. La structuration de territoires en réseaux, dans l'espace transnational comme à l'intérieur de la ville n'est donc pas l'apanage d'acteurs considérés comme mobiles et l'Église devient ainsi un ou plusieurs maillons du territoire que les réfugiés et les migrants étendent en se déplaçant (Pliez, 2005).

Ces initiatives locales sont reconnues comme représentatives d'une réalité sociale, auxquelles le HCR accorde *a posteriori* une certaine légitimité : « *Si par exemple, le centre d'Arba'a wa Nus [celui des Comboniens] prend une certaine population en charge, nous savons que cette population était alors réellement dans le besoin* » explique Ashraf Azer, du HCR<sup>1</sup>. On retrouve ici l'idée que les Églises et les ONG chrétiennes agissent tels des acteurs « de terrain », grâce à leurs réseaux spécifiques, et représentent des correspondants, des interlocuteurs privilégiés et des diffuseurs d'informations, profitant notamment aux instances onusiennes (Marie, 2007) et parfois à la communauté scientifique<sup>2</sup>. Une employée de l'organisation AMERA témoigne de ces initiatives, au regard des dysfonctionnements et des retards du HCR :

*« Refuge Egypt fait partie de ces acteurs qui vont dans de nombreux quartiers et qui vont au-delà de leurs missions officielles. Ils ont compris que le HCR n'est pas toujours présent ou actif et qu'il ne soutient pas en permanence, donc ils y vont et obtiennent de l'argent autre part.*

<sup>1</sup> Entretien du 27 mars 2005, café du centre-ville.

<sup>2</sup> La table ronde « Diasporas in Cairo » organisée en avril 2004, en collaboration avec le CEDEJ et le département FMRS de l'AUC et qui convia, hormis plusieurs chercheurs en sciences sociales, un Père trinitaire et une association copte travaillant à Arba'a wa Nus, ainsi qu'un réfugié de l'ouest du Soudan est la preuve que l'expérience des ONG et des migrants constituent des témoignages nécessaires à la compréhension et à l'analyse de la situation. C'est aussi la preuve que des espaces « autres », hors du système-réfugié ou de l'ordre politique, tentent d'être investis par les ONG et ONGc.

[...] [À propos de la centralisation des services :] *Il faut casser les flux vers les organisations [d'aide]* »<sup>1</sup>.

Le Père combonien Yann témoigne du sentiment d'isolement de sa congrégation quant à la prise en charge des réfugiés et pointe du doigt la « déconnexion » de la réalité des grandes ONG et des organisations internationales en général :

*« Avec Caritas, on a de bonnes relations, on fait des réunions mais il n'y a pas de projet... On n'a pas de sponsor en ce moment, ni du gouvernement, ni de dehors, ni de l'Église [catholique]. Les dons des fidèles c'est pratiquement rien mais la famille [des Comboniens] en Italie contribue. Le problème avec les organisations, c'est qu'il faut les encourager à voir la situation réelle. C'est pas seulement demander de l'argent. Il faut qu'ailleurs, en Europe, en Italie, on comprenne la situation. [...] La Croix-Rouge, tout ça, c'est tout créé par des chrétiens, c'est des idées catholiques à la base. Mais on les [les grandes ONGc et leur personnel] trouve toujours loin de l'Église. Ils n'ont pas les vraies informations. Ils ont besoin d'avoir un contact avec ceux qui sont là. Ils font des grands projets mais quand c'est fait, ils s'arrêtent. L'Église, elle, elle sera toujours là. Les organisations internationales vont comme ça... Mais elles ne connaissent pas la langue [elles peinent à s'intégrer dans le temps long]* »<sup>2</sup>.

Le cas particulier des Comboniens, proches des communautés soudanaises arrivées plus ou moins récemment, a justement retenu notre attention car ils sont devenus des acteurs visibles et incontournables dans les quartiers périphériques de Maadi, de Zeitoun et d'Arba'a wa Nus.

### *Des Comboniens (isolés ?) dans les périphéries du Caire*

Qu'il s'agisse des actions éducatives ou spirituelles, la congrégation des Comboniens a révisé dès le début des années 1990 la structuration spatiale de sa paroisse<sup>3</sup>. Cette « fragmentation » avait d'abord pour but d'intervenir spirituellement,

---

<sup>1</sup> Entretien avec L.G., Psychosocial and Community Worker à AMERA, réalisé par Agathe Etienne en juin 2010, au Caire (Etienne, 2011).

<sup>2</sup> Conversation du 26 mai 2010, paroisse du Sacré-Cœur, Sakakini.

<sup>3</sup> Les congrégations religieuses catholiques dites « de droit pontifical » comme les comboniens, dispersées à travers le monde, ne sont pas limitées territorialement à un diocèse, ni soumises à l'autorité d'un évêque. Elles sont directement et exclusivement sujettes à l'autorité du Saint-Siège. Par contre, elles doivent avoir l'accord

spécifiquement auprès de la population réfugiée. Par étapes et en suivant la logique d'une configuration réticulaire, les Comboniens ont cherché à s'implanter à Maadi, à Zeitun puis à Arba'a wa Nus, en fonction à la fois de la dispersion des besoins mais aussi des possibilités d'ancrage. D'une manière générale, il s'agit de l'objectif de l'Église catholique, de s'adapter à la modernité et à l'éclatement des sociétés urbaines (Courcy, 1999), en quadrillant notamment leur espace de vie et jouant la carte de la proximité.

Quelques années plus tard, quatre centres éducatifs ont été inaugurés dans chacune de ces zones. La gestion des activités sociales a progressivement été déléguée à d'autres congrégations ou aux migrants eux-mêmes tandis que les prêtres comboniens continuent à circuler chaque semaine entre ces lieux afin de célébrer la messe en arabe. Pour Henri Chamussy (2002), les pratiques spatiales courantes de l'Église catholique « *ne sont pas le résultat d'une stratégie consciente, au sens d'un ensemble de plans délibérés et mûrement réfléchies ; elles sont fréquemment le résultat d'un empirisme de terrain* », c'est-à-dire qu'elles s'adaptent à ce « terrain », aux données du terrain.

Si la redéfinition de la visibilité de l'Église et de ses territoires est discutée en France et en Europe, où les pratiques s'individualisent et où la sécularisation prévaut (Bertrand, Muller, 1999), la question se pose de manière différente dans le contexte égyptien. Plutôt que de regroupements institutionnels de paroisses en perte de vitesse, il s'agit bien de l'option à la fois assumée et contrainte de la fragmentation territoriale ou de « *la paroisse en éclats* » (Routhier, 1995). À l'image des territoires de référence des individus qui se multiplient et se structurent en réseaux, les territoires paroissiaux des Comboniens s'adaptent aux territoires dispersés des fidèles migrants à l'intérieur de la ville ; ces derniers n'ont pas véritablement fait le choix de leurs territoires vécus de référence mais adhèrent ainsi de manière plus libre à leur nouvelle paroisse. Un maillage catholique original, partiel et non permanent de la capitale a ainsi été réalisé. Pour les Soudanais de Sakakini, de Maadi, de Zeitun et d'Arba'a wa Nus, la place de la religion (et de l'ordre catholique) dans leur vie sociale quotidienne a évolué, s'est renforcée et a participé à l'appropriation et à la construction d'autres territoires. Dans ce contexte urbain du monde arabe, la paroisse combonienne est significative des bouleversements que connaissent les paroisses modernes en général, traversées par des dynamiques conjoncturelles sociales, économiques, politiques, religieuses et culturelles particulières,

---

des évêques (égyptiens en l'occurrence) pour s'installer sur leur territoire. Ensuite, les comboniens sont organisés en « provinces » et en « délégations », qui recouvrent généralement un territoire national (délégation d'Égypte), une partie de celui-ci (province de Khartoum) ou bien plusieurs pays (province du Togo-Ghana-Bénin). À l'intérieur de l'Égypte, le siège et le supérieur de la délégation sont situés au Caire, à l'Église Cordi Jesu, et les Pères sont ensuite répartis entre les paroisses officielles d'Assouan, de Zamalek, de Sakakini et d'Helwan (au sud du Caire).

points de tension entre le local et le global (Courcy, 1999). Si ce sont les personnes et non plus le territoire, qui « font » désormais la paroisse (Courcy, 1999), cela ne signifie pas une déterritorialisation de la paroisse et de ses membres, bien au contraire. Les lieux de soutien, de culte et les lieux sacrés de référence changent de formes, d'échelle, se recomposent, s'ajustent mais ne disparaissent pas et restent ancrés dans le territoire.

Afin de mettre en œuvre cette fragmentation territoriale, les Comboniens ont cherché à collaborer avec d'autres congrégations catholiques déjà implantées au Caire et disposant de leurs lieux propres dans les quartiers visés. Le Père Joseph explique comment la paroisse du Sacré-Cœur de Sakakini a atteint un point de saturation dans les années 1990 et comment une complémentarité entre ordres catholiques a ensuite été recherchée :

*« Au début, ils [les réfugiés] dormaient par terre dans la cour de l'église... Il fallait les nourrir, les héberger, les enfants devaient aller à l'école, il y avait les maladies, les morts... On devait faire un miracle pour cette foule. On était bien connu au Soudan, le Comboni College existe toujours à Khartoum. On est considéré un peu comme leurs Pères spirituels. Mais Dieu agit toujours... L'élastique a craqué. Les Comboniens ont crié au secours ! On a cherché l'appui de l'Évêque et puis d'autres congrégations : les Jésuites, les Franciscains, les Salésiens... Pour les sensibiliser. Les Trinitaires sont arrivés après »<sup>1</sup>.*

Aujourd'hui, les lieux investis en périphérie appartiennent à différentes congrégations, qui se chargent en parallèle d'autres communautés, égyptiennes ou étrangères. À Zeitun, il s'agit de l'Église latine des Salésiens, où des messes sont célébrées pour les Soudanais depuis 1995, et d'une villa tenue par les Sœurs canossiennes, où une petite école paroissiale (moins d'une centaine d'élèves, de la maternelle au CP) et un centre social ont été créés en 2004. Les coptes sont anciennement implantés dans le quartier et les Églises coptes orthodoxes sont nombreuses à proximité. Des objets religieux et des statuettes de la Vierge sont vendues par centaines le vendredi sur les trottoirs de la rue de l'Église salésienne. Les Pères Salésiens se chargent des fidèles égyptiens et, les « *jours fixés pour les Soudanais* », les Pères comboniens s'y déplacent pour célébrer la messe. Les Sœurs Canossiennes reçoivent des Comboniens des aides financières et gèrent seules le centre socio-éducatif « mixte », fréquenté simultanément par les Égyptiens et les Soudanais.

---

<sup>1</sup> Entretien du 11 mars 2011, résidence des Missionnaires comboniens de Paris, Issy-les-Moulineaux.

En outre, dès 1994, les Comboniens sont entrés en contact avec les Franciscains de Maadi pour se rapprocher du quartier de Hadayek el Maadi, où vivent de nombreux Soudanais. La collaboration a été plus complexe et délicate à mettre en place : « *À Maadi, on a eu un peu de mal à trouver une place... Un Franciscain avait dit que ça faisait du bruit, que ça dérangeait les étrangers* [les Occidentaux vivant dans le quartier]. *Ils ont dit : ce n'est pas notre travail, nous ne pouvons pas tout faire* », témoigne le Père Joseph<sup>1</sup>. Les Comboniens ont finalement réussi à négocier la location de l'Église de la Sainte-Famille, rue 15, et s'y déplacent chaque semaine, le dimanche matin, pour célébrer la messe en arabe. Après avoir loué un bâtiment à Maadi Arab (limitrophe de Hadayek el Maadi) et après avoir dû quitter les lieux pour cause de mésentente avec le propriétaire, le *Saint-Joseph's center for basic education* a été créé en 2001 à New Maadi, dans trois appartements ordinaires, loués à un Égyptien. Il accueille environ 200 élèves, de la maternelle jusqu'au lycée. Enfin, depuis la fin des années 1990, le quartier populaire d'Arba'a wa Nus a été investi par les Comboniens, afin de se rapprocher de groupes soudanais plus récemment arrivés (Cf. infra) (carte 10).

Les Comboniens font des différences entre ces « branches », voire, ils établissent une classification de ces zones en fonction de leur mode de gestion, du degré de collaboration avec les autres congrégations et en fonction également des besoins du public accueilli, qui n'a pas immigré au même moment et ne vient pas forcément des mêmes régions ou des mêmes ethnies, quitte à faire apparaître homogène la population réfugiée de tel ou tel quartier. Quoi qu'il en soit, ces constats témoignent d'une certaine connaissance du Soudan et de la diversité de sa population ; cette organisation, cette répartition spatiale des tâches soulagent les Comboniens dans leur mission d'assistance spirituelle et sociale. Le Père Yann explique :

« *Les Salésiens ont donné la possibilité de prier pour les Soudanais... Il y a un curé syrien ici [à Zeitoun], il est bien, il aide les Soudanais. Ce sont de bons catéchistes, bien organisés... C'est différent à Sakakini, les tribus sont différentes. À Sakakini, il y a pas beaucoup de monde. À Maadi, il n'y a pas beaucoup de collaboration avec les Franciscains... Ils nous donnent juste l'église* »<sup>2</sup>.

Pour différents prêtres comboniens, comparé à Sakakini (dit aussi Abbassey, du fait de la proximité des deux quartiers) ou à Arba'a wa Nus, Maadi apparaît généralement

---

<sup>1</sup> Entretien du 11 mars 2011, résidence des Missionnaires comboniens de Paris, Issy-les-Moulineaux.

<sup>2</sup> Conversation du 21 mai 2010, Église latine des Salésiens, Zeitun.

comme une zone d'action plus stable, plus facile à « gérer », du fait notamment du niveau d'instruction des Soudanais qui y résident, de leur niveau de vie et de leurs réseaux de solidarité.

*« Á Maadi, c'est un peu mélangé. Ils viennent de la région Equatoria, de Juba, de l'ethnie zande, chollo... Ils [les jeunes] sont très bien. Ils sont très calmes, ils aiment la paix. Á Sakakini, ils sont moins assidus au catéchisme, ils sont plus intéressés par le jeu, il y a plus de distractions »<sup>1</sup>, explique le Père Yann.*

*« Á Maadi, ils gagnent plus, dans les 1 000 LE [110 euros]... Leurs habits sont bien, ils ont l'antenne parabolique, Internet, chaque famille a sa maison... C'est pas comme à Abbassey. Et Arba'a wa Nus, c'est encore pire ! Á Maadi, ils viennent des groupes Acholi, Zandé, Kakwa, Madi... Ils viennent de l'extrême sud, à la frontière du Congo et de l'Ouganda. Ils sont plus instruits, ce sont des agriculteurs, des sédentaires, ils ont suivi l'école. Ils sont habitués au travail physique et parlent bien l'anglais. En venant ici, ils trouvent du travail, ils nettoient les jardins... Ils gagnent mieux, ils savent mieux gérer l'argent. [...] Á Arba'a wa Nus, ce sont les derniers arrivés, après 2000... Ils sont peu instruits ou venus directement de la brousse ! Ils sont plus traditionnels, très pauvres car ils ont tout perdu. Ils n'ont pas d'économies. C'est comme un poisson hors de l'eau. [...] Les Zandés, ils connaissent des amis au Caire et souvent, ils habitent ensemble et savent très vite où il faut travailler. Les plus pauvres ont aussi des amis qui viennent les rejoindre mais ils ne peuvent pas s'entraider »<sup>2</sup>, complète le Père Lucien.*

Le dernier quartier périphérique investi, celui d'Arba'a wa Nus, présente une originalité certaine, d'une part au sein du paysage urbain global, et d'autre part, concernant les modalités d'ancrage territorial des Comboniens.

#### *Implantation ex-nihilo et concurrences religieuses à Arba'a wa Nus*

Le cas de l'est de la ville, en bordure du désert et du boulevard périphérique, est particulier puisque le quartier spontané d'Arba'a wa Nus<sup>3</sup>, mitoyen de la cité planifiée de Medinat Nasr, n'existait pas dans les années 1970 (carte 10). Accueillant une population rurale de Haute-Égypte (*Sa'idi*), des ouvriers peu qualifiés (embauchés dans la

---

<sup>1</sup> Conversation du 18 juin 2010, paroisse du Sacré-Cœur, Sakakini.

<sup>2</sup> Entretien du 20 octobre 2009, Église du Sacré-Cœur de Sakakini.

<sup>3</sup> Littéralement : « quatre et demi ».

construction d'immeubles) ainsi que des Soudanais du Sud (du Bahr el-Ghazal notamment ; principalement des Dinka, Nuba et Nuer) et du Darfour arrivés après la fin des années 1990, le quartier n'était raccordé ni à l'eau ni à l'électricité en 2000 (Le Houérou, 2007b). Aujourd'hui le quartier accueillerait entre 300 et 450 familles soudanaises, dont 125 seraient catholiques. Une mosquée et une église copte y ont été construites tardivement.

C'est la périphérie du Caire où les Comboniens ont dû trouver à s'implanter et négocier leur espace à partir d'aucun autre territoire chrétien préexistant : « *La première fois, je suis venu en taxi. Le chauffeur a dit qu'il connaissait mais c'est difficile à trouver ! On s'est complètement perdus dans Medinat Nasr* » explique le Père congolais Ghislain. Ils trouvèrent tout de même à louer les premiers étages d'un immeuble en construction appartenant à une Égyptienne copte : « *Il n'y avait rien avant ! Seulement des étages vides* », explique le Père Yann<sup>1</sup>. En effet, les coptes, dont l'appartenance confessionnelle a pu constituer une de leurs motivations au départ vers la capitale, pourraient représenter jusqu'à 30 % de la population du quartier. Les icônes chrétiennes discrètement accrochées aux murs des boulangeries ou des ateliers de soudure nous renseignent sur ces présences coptes. En outre, d'après les enquêtes réalisées par Fabienne Le Houérou (2007), 95 % des propriétaires qui louent aux Sud-Soudanais seraient de confession copte. Les stratégies résidentielles et locatives sont donc particulièrement dictées par la commune appartenance religieuse (Cf. partie 8.1.). Plusieurs fois, le Père Yann exprima la priorité à donner à ce quartier : « *C'est Arba'a wa Nus qui a besoin de plus d'attention* », « *C'est là où c'est le plus dur, là où il faut le plus de travail* », ou encore : « *Ailleurs, ils travaillent plus, ils trouvent plus facilement du travail mais ici, il n'y a rien à faire* ». L'école Sainte-Bakhita, dotée d'une minuscule cour cachée des regards extérieurs et recouverte de paille (planche photographique 7 et figure 3), a ouvert ses portes en 2000 dans l'immeuble loué par les Comboniens ; elle est entièrement gérée par ces derniers. Étroites, les salles de classe accueillent près de 500 élèves, chrétiens et musulmans, de la maternelle au primaire. L'école accueille notamment des enfants islamisés de la région du Darfour ; comme ils suivent le cursus soudanais, des cours de religion islamique sont également donnés par des enseignants musulmans dans certaines salles de classe.

De l'extérieur, aucun signe n'indique la présence d'une quelconque école ou congrégation chrétienne. Cependant, le nombre d'enfants soudanais jouant dans la rue non goudronnée (planche photographique 7) et les va-et-vient entre l'intérieur et l'extérieur du bâtiment ont permis au voisinage de repérer et d'identifier le lieu. Attractif

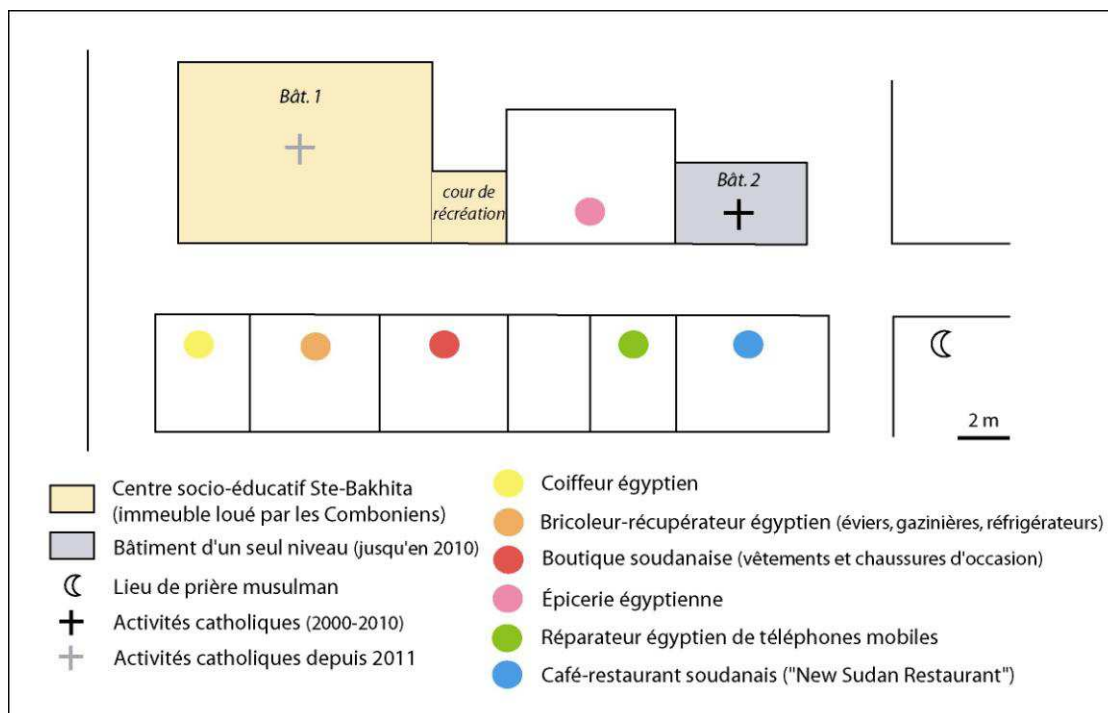
---

<sup>1</sup> Conversation du 21 mai 2010, école d'Arba'a wa Nus.



et reconnu, le lieu organise le micro-quartier sans pour autant être facilement repérable dans le paysage urbain. Les commerçants et les artisans égyptiens de la rue jouxtent une boutique et un restaurant soudanais, le « New Sudan Restaurant » (photo 11a et 11b ; figure 3) ; les devantures sont occupées par des Égyptiens et des Soudanais, assis sur des bouts de trottoirs ou sur des chaises. Progressivement, au sein de l'école, se sont organisés des cours du soir, d'alphabétisation et d'anglais pour les adolescents et les adultes (80 personnes environ), un groupe de femmes, un petit centre de soins ainsi que des activités religieuses. Ces dernières ont lieu dans un autre bâtiment auto-construit (bâtiment 2, figure 3), d'un seul niveau, situé du même côté de la rue, à moins d'une dizaine de mètres. De grandes pièces de tissu rayé coloré font office de toit. Là encore, aucun signe extérieur ne symbolise la fonction religieuse du bâtiment. À l'intérieur, des peintures de la Vierge, de Sainte-Bakhita et de Jésus-Christ ont été réalisées sur les murs bleus. Le catéchisme, les réunions de religieuses, les études bibliques, les baptêmes et la prière ont lieu dans différentes pièces où le mobilier fait défaut (planche photographique 7).

**Figure 3. Coexistences égyptiennes et soudanaises à Arba'a wa Nus**



Réalisation : J. Picard, 2013 (à partir d'observations).

Photo 11a et 11b. « New Sudan Restaurant » à Arba'a wa Nus

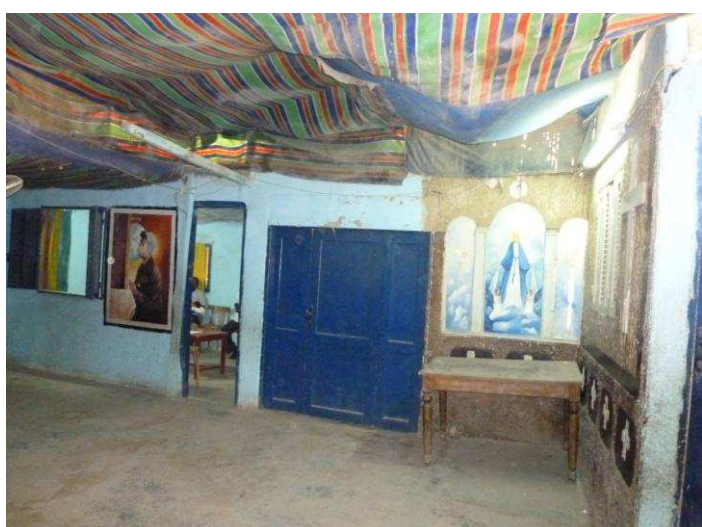


J. Picard, 2010 (« New Sudan Restaurant »).

## Planche photographique 7. Discrètes activités éducatives et chrétiennes à Arba'a wa Nus



J. Picard, 2010, école Sainte-Bakhita, Arba'a wa Nus.



J. Picard, 2010, locaux loués par les Comboniens, Arba'a wa Nus.

En haut à gauche : étroite salle de classe de l'école Sainte-Bakhita.

En haut à droite : étroite cour de récréation de l'école Sainte-Bakhita.

Ci-contre en haut : locaux mitoyens (sans toit) de l'école où sont pratiquées officiellement des activités religieuses par les Comboniens et les Soudanais du quartier (catéchisme, études bibliques, baptêmes...). Les murs ont été peints avec des symboles chrétiens.



J. Picard, 2010, rue de l'école Sainte-Bakhita, Arba'a wa Nus.

Ci-contre en bas : rue du centre Sainte-Bakhita (la photo est prise devant l'entrée du centre). Égyptiens et Soudanais travaillent et vivent côte-à-côte.



Depuis 2004, plusieurs changements ont eu lieu concernant la gestion de l'école et le déroulement des activités de prière. Tout d'abord la congrégation catholique des Trinitaires et notamment un Père français ayant étudié l'arabe au Caire prennent en charge la gestion de l'école en 2004. La même année, du fait de l'absence de lieu de culte officiel, les autorités égyptiennes ordonnent l'arrêt des activités de prière à Arba'a wa Nus. Après négociations, les Comboniens se voient dans l'obligation de transférer la célébration de la messe dans une cathédrale copte catholique située cinq kilomètres plus loin à Medinat Nasr, sur l'avenue Makram Obeid, perpendiculaire à Nasr Road. Ce trajet équivalait à 40 ou 50 minutes de marche environ, seulement pour l'aller. Les Comboniens se sont engagés à payer le transport (microbus) pour les fidèles soudanais les plus démunis venant d'Arba'a wa Nus.

## **Encadré 2. Un dimanche matin à la cathédrale copte catholique de Medinat Nasr**

La cathédrale copte catholique de Medinat Nasr est récente et de taille imposante. Encerclée par de hauts immeubles bien alignés, typiques de ce quartier planifié des années 1960, elle est également entourée de hauts murs en béton et reste peu visible de la rue. Après avoir passé l'entrée surveillée par deux policiers armés, il faut traverser un grand parking, désert ce jour là. Lors de la visite effectuée un dimanche matin de mai 2010, une trentaine de Soudanais assistaient à l'office célébré en arabe : cinq hommes pour une quinzaine de femmes et une dizaine d'enfants en bas âge. D'après le Père Yann : « *À la messe à Sakakini, ils sont beaucoup plus nombreux qu'ici... Mais ils sont plus seuls aussi. Là, il y a plus de parents* »<sup>1</sup>.

Avant le début de la messe et avant de pénétrer dans la cathédrale, les femmes, d'un certain âge, assises sur des chaises à l'ombre d'un arbre, tricotent. Les hommes sont assis un peu en retrait et les enfants jouent aux jeux installés dans la cour de l'église. Dans l'agitation et les cris, le Père Yann finit par leur distribuer des calendriers religieux. Le jardinier égyptien arrose ses plantations, à l'écart. Certains viennent de Khartoum, d'autres du Kordofan ; ils sont principalement arrivés entre 2003 et 2008. Ils parlent peu anglais et habitent Arba'a wa Nus ou Medinat Nasr mais doivent tous faire d'assez longs trajets à pied ou en bus pour venir prier chaque dimanche. Les hommes et les femmes restent relativement séparés, y compris pendant et après la messe.

Au début de l'année 2010, les Trinitaires finissent par se désister concernant la gestion de l'école d'Arba'a wa Nus. Le départ de quelques figures importantes, le *turn-over* des prêtres, venus d'Europe, d'Amérique du Nord, du Sud ou d'Inde et leurs difficultés à faire face à la diversité des besoins obligent les Comboniens à reprendre en charge le centre social d'Arba'a wa Nus. En 2009, le Père Lucien évoquait le problème de la langue : « [Avant le départ des Trinitaires] *Le Père [trinitaire] Aldo parlait bien l'arabe.*

<sup>1</sup> Conversation du 16 mai 2010, cathédrale copte catholique, Medinat Nasr.

*Aujourd'hui, c'est deux Américains mais ils ne sont pas arabophones. Ils sont chargés de l'école, on paie des salaires mais pour la prière, la messe, ce sont les Comboniens car ça doit se faire en arabe »<sup>1</sup>. Quelques Pères trinitaires continuent de travailler dans le quartier auprès de la population soudanaise mais ne sont plus responsables du centre. Un Soudanais protestant est devenu directeur de l'école mais celle-ci est restée temporairement fermée. Du fait du manque de personnel, l'organisation des activités quotidiennes a été perturbée. Les Comboniens ont dû une nouvelle fois s'adapter et chercher des solutions alternatives.*

Les sentiments d'amertume, d'impuissance, voire les soupçons prennent parfois le dessus. Les dysfonctionnements du système de l'aide et la mobilité régulière des acteurs de l'assistance, religieux ou non, sont dénoncés par les Comboniens qui se considèrent comme plus ancrés dans le long terme et plus proche de la population à secourir. Cependant, le maintien d'une assistance d'« urgence » pour les migrants est à la fois devenue une source de découragement et d'inquiétude pour les Comboniens. Par ailleurs, dans le discours des Trinitaires est revenue la délicate question de la catégorisation des migrants et des individus à assister ou non, témoignant de l'arrivée, à Arba'a wa Nus comme ailleurs, de migrants soudanais considérés désormais non plus comme des réfugiés mais comme de « faux-réfugiés ». Ironie de la situation, certains Trinitaires se voient parfois dans l'incapacité de renouveler leur titre de séjour en Égypte et se font alors expulser du territoire par les autorités. Dans un numéro de la *Revue Trinitaire* datant de 2006, on pouvait lire le témoignage, à la fois teinté de méfiance et de compassion, du Frère Nicolas Vandenbossche, à propos de la situation au Caire, des inquiétudes des Trinitaires, des obstacles administratifs mais aussi des réalités sociales auxquels ils devaient faire face : « Il faut [...] compter tous les autres Soudanais qui gravitent autour de nous, et tentent de se "raccrocher" aux services de notre centre. Nous ne pouvons malheureusement pas nous occuper de tous, et il faut parfois faire des choix déchirants, au risque de voir ces chrétiens latins se tourner vers l'Église orthodoxe copte, vers des Églises évangélistes aux méthodes musclées, soutenues par d'énormes moyens financiers (en provenance des Égyptiens), vers des sectes, et surtout vers l'Islam, qui progresse notoirement dans notre quartier, sous les formes les plus radicales et menaçantes. [...] [N]ous devons avoir le souci permanent de garder le contact avec les personnes qui nous aident, les volontaires, les donateurs, et les organisations caritatives qui exigent de notre part

---

<sup>1</sup> Entretien du 20 octobre 2009, paroisse du Sacré-Cœur, Sakakini.

*une "production bureaucratique" paralysante, parfois décourageante. Mais dans l'ensemble tout se passe bien, les chrétiens sont très courageux et globalement de bonne volonté »<sup>1</sup>.*

Voici à présent la teneur des discours des Comboniens, dévoilée plus ouvertement lors de divers entretiens, concernant leurs relations avec les Trinitaires :

*« Les Trinitaires sont partis il y a six mois... Ils manquaient de personnel. Et puis ils disaient que beaucoup d'immigrés étaient là et pas des réfugiés. Il y a eu des problèmes dans la congrégation en général. [...] Les cours du soir en anglais, en informatique sont fermés pour l'instant. [...] Les Trinitaires ont été accusés d'utiliser l'argent de la communauté et de l'association... Car ils ne faisaient pas de rapports sur leurs activités. [...] Le Père [trinitaire] Carlos est encore là pour six ou sept mois. Il est mexicain et a vécu aux États-Unis. Certains viennent travailler ici mais ne peuvent pas renouveler la résidence... Et puis il connaît mal l'arabe. Un autre, un Cubain est arrivé mais il est pas habitué à la mentalité égyptienne ou soudanaise. Le gros problème, c'est la langue arabe. Ça manque », témoigne le Père combonien Yann<sup>2</sup>.*

Malgré l'interdiction en vigueur de prier en dehors d'un lieu de culte chrétien, des libertés ont été prises autour de 2010-2011 à Arba'a wa Nus, notamment suite au renversement du régime et à la disparition des forces de police de l'espace public. En mai 2010, lors d'une visite au centre Sainte-Bakhita, nous avons, étonnés, soudain entendu de la musique, un sermon en anglais et des « Alléluia » répétés, largement amplifiés par des microphones, provenant de l'immeuble mitoyen. D'après les Pères comboniens, dérogeant à la règle de la discrétion, il s'agissait d'une Église protestante nigériane qui avait élu domicile dans un appartement privé voisin : *« Avant, c'était des Soudanais... Mais on donne aux plus offrants »*<sup>3</sup>, avait ajouté le Père Yann, confirmant que le déroulement de cultes africains avait lieu depuis un certain temps dans l'immeuble voisin, que les Soudanais n'étaient plus les seuls Africains résidant dans le quartier et que les bailleurs égyptiens profitaient de la situation pour augmenter leurs loyers.

À cette même période, le récent directeur soudanais protestant de l'école avait exprimé sa réticence quant au déroulement du catéchisme dans le bâtiment principal du centre (bâtiment 1, figure 3). Malgré la sur-occupation du lieu et le manque de disponibilité des jeunes, les Pères comboniens avaient maintenu tant bien que mal, dans

---

<sup>1</sup> Frère Nicolas Vandenbossche, 2006, « La Communauté du Caire », *Revue Trinitaire* n°23, <http://trinitairesdefrance.free.fr/06revue/P52.htm> (consulté le 22 mai 2012).

<sup>2</sup> Conversation du 21 mai 2010, centre Sainte-Bakhita, Arba'a wa Nus.

<sup>3</sup> Conversation du 21 mai 2010, centre Sainte-Bakhita, Arba'a wa Nus.

un premier temps, ces activités de catéchèse dans le second local disponible (bâtiment 2, figure 3), situé dans la même rue, face au café-restaurant soudanais : « *J'aimerais développer le catéchisme pour les enfants. On essaie d'organiser ça ici le vendredi. En même temps, c'est le seul jour off [de repos] souvent pour eux* »<sup>1</sup> avait expliqué le Père Ghislain. Mais moins d'un an plus tard, en février 2011, le local avait disparu sous un haut immeuble d'habitation de briques rouges, d'environ sept étages. Grâce au processus général et spectaculaire de verticalisation du bâti dans le quartier, les Comboniens ont tout de même au final réussi à aménager deux appartements supplémentaires, au-dessus du centre Sainte-Bakhita (bâtiment 1, figure 3 et planche photographique 8), où ont lieu, malgré la configuration des cloisons (qu'ils souhaiteraient faire abattre), des messes ainsi que des réunions de religieuses ou encore des ateliers pour les femmes. Dans le même immeuble, selon les étages et les moments, se mêlent donc cérémonies catholiques et cours de religion islamique, cours d'arabe et d'anglais, mais également le légal et l'illégal. D'autre part en 2011, les relations avec les Égyptiens catholiques de Medinat Nasr étaient devenues plus tendues, comme l'explique le Père Ghislain ; ce dernier a espoir que le nouveau lieu de prière aménagé à Arba'a wa Nus attire davantage de Soudanais catholiques :

« [A la cathédrale copte de Medinat Nasr] *Le propriétaire demandait 36 000 LE par an [près de 4 700 euros]. Et puis il y avait la mosquée juste au coin... Soi-disant, les Soudanais laissent l'église sale... Donc on n'est pas restés. Ici, c'est 1 200 par mois [155 euros] : 600 pour les deux nouveaux appartements. Sinon, pour les six appartements de l'école, c'est 4 200 livres [545 euros]. Chaque année, ça augmente de 5 %. [...] Il y a peu de problèmes à Arba'a wa Nus. Avant, il y avait l'interdiction de prier. L'emplacement était face à la mosquée, ce n'était pas possible... Mais aujourd'hui on prie là-bas. Ce n'est pas une église... L'école est officielle par contre. C'est une petite place pour prier, une maison de prière, ou pour d'autres activités. J'espère que ça va durer. [...] Le but c'est que 150 personnes ou plus viennent à Arba'a wa Nus, pas seulement quelques familles* »<sup>2</sup>.

Lors de notre entretien avec le directeur ougandais de Dar Comboni en mai 2011, celui-ci estimait qu'une centaine de personnes assistaient régulièrement à la messe du dimanche matin, au dernier étage du centre Sainte-Bakhita, soit environ la moitié des 125 familles catholiques soudanaises résidant dans le quartier.

<sup>1</sup> Conversation du 21 mai 2010, centre Sainte-Bakhita, Arba'a wa Nus.

<sup>2</sup> Conversation du 24 mai 2011, centre Sainte-Bakhita, Arba'a wa Nus.

**Planche photographique 8. Verticalisation du bâti et aménagement de lieux de prière au centre Sainte-Bakhita**



J. Picard, 2010, Arba'a wa Nus.

Haut : dernier étage en chantier du centre Sainte-Bakhita en 2010.



J. Picard, 2011, Arba'a wa Nus.

Centre et bas : le même dernier étage, aménagé en moins d'un an et transformé en lieu de prière. Une cloison sépare la pièce censée réunir les fidèles catholiques soudanais du quartier. Malgré l'interdiction de prier en dehors d'un lieu de culte officiel, les Comboniens prennent le risque d'organiser chaque semaine une messe pour les Soudanais d'Arba'a wa Nus.



J. Picard, 2011, Arba'a wa Nus.



La cohabitation des Africains, des missionnaires et des Égyptiens musulmans ou chrétiens n'est pas toujours évidente dans ce quartier pauvre et enclavé, où tous les enfants égyptiens n'ont pas accès à la scolarisation, où l'inactivité, la consommation d'alcool par les Soudanais sont plus importantes qu'ailleurs et où l'Église copte orthodoxe tente, en échange de nourriture, de convertir les réfugiés (Le Houérou, 2007b). Au sujet des congrégations catholiques latines du Caire, Mathilde Coussy (2009) évoquait les difficultés rencontrées face au prosélytisme exercé, dans ce quartier pauvre et informel en particulier, par les missionnaires protestants évangéliques, n'hésitant pas à distribuer de l'argent aux réfugiés en échange d'une conversion religieuse : « *[T]oute la réflexion catholique autour de la mission, l'accentuation sur un témoignage discret, qui soit plutôt un témoignage de présence, est remise en cause par ce que font les évangélistes. [...] Ils [les congrégations catholiques] n'approuvent pas leur façon ostentatoire de faire la mission* » (Coussy, 2009 : 122). Ces méthodes concurrentielles avivent même le sentiment de méfiance des musulmans du quartier. C'est probablement dans cette marge urbaine que le désespoir et la demande spirituelle des réfugiés est la plus importante et donc, où les offres religieuses sont les plus « offensives » et les plus compétitives. Pour le Père Lucien, les Soudanais adaptent leurs stratégies religieuses en fonction de leurs besoins :

*« Les Soudanais n'ont pas de racines chrétiennes très profondes. C'est seulement la quatrième ou cinquième génération. Ils sont devenus chrétiens car il fallait s'identifier par rapport aux Arabes du Nord. [...] Quand ils migrent, ils ne cherchent pas toujours la même identité religieuse de départ. Au Caire, ce qui est important, c'est : qu'est-ce que je gagne avec telle ou telle foi. Ils cherchent l'assistance avant tout. Ils peuvent se faire rebaptiser et se reconverter chaque semaine ! Ils ont la carte de l'Église catholique, orthodoxe, protestante ! [...] C'est pareil pour immigrer aux États-Unis, c'est plus facile d'être chrétien. [...] Les évangéliques sont plus habiles que nous. Ils infiltrent tous les milieux »<sup>1</sup>.*

Des insultes, des agressions verbales et physiques de jeunes Égyptiens visant spécialement les Soudanais ou le centre combonien ont pu être signalées (à la fin de l'année 2003) (Le Houérou, 2007b). Cependant en 2010, le Père Ghislain semblait vouloir relativiser ces actes de violence : « *Les gens se battent souvent ici, les Égyptiens entre eux. Il y a quelques tensions. Des cas isolés de violence existent. Il y a les Lost Boys ici la nuit [nom d'un gang soudanais]... Ils te détroussent. Mais à Maadi, à Zeitoun ou à Sakakini aussi !* »<sup>2</sup>. Les tensions interethniques et interreligieuses sont particulièrement fortes dans ce quartier.

<sup>1</sup> Entretien du 20 octobre 2009, Église du Sacré-Cœur, Sakakini.

<sup>2</sup> Conversation du 21 mai 2010, centre Sainte-Bakhita, Arba'a wa Nus.

Cependant, les échanges discrets, les marques de respect et un certain savoir « vivre à côté » (à défaut d'un « vivre-ensemble ») existent parallèlement, témoignant entre autre de l'ancrage bien réel de la congrégation des Comboniens dans cette périphérie du Caire et d'une certaine capacité de régulation et d'organisation sociale de cette dernière.

Quelque peu isolés dans leur mission, délaissés par l'État, le HCR, l'Église catholique, les ONG et ONGc locales, les Comboniens ont réussi à mailler partiellement le territoire urbain en fonction de la localisation des besoins, en s'associant lorsque cela était possible à d'autres congrégations catholiques plus ou moins anciennement installées. Ils ont également su profiter des effets de la Révolution de 2011 pour négocier de nouveaux appartements (et le prix de leur loyer) dans le quartier d'Arba'a wa Nus et y développer discrètement des activités religieuses. La complémentarité avec les Salésiens, les Sœurs canossiennes, les Franciscains ou les Trinitaires ne peut cependant être considérée comme totale ou parfaite étant donné le fait que les Pères comboniens continuent d'effectuer de longs trajets et de circuler plusieurs fois par semaine entre les quatre quartiers investis pour célébrer la messe et superviser ou administrer une partie des activités socio-religieuses.

Désormais, les migrants africains tentent également à leur manière de pallier les dysfonctionnements du système-réfugié liés à la trop grande centralisation des services dans la ville.

## ***6.2. Entre ressources créatives et contraintes politiques : des initiatives migrantes encore fragiles***

### *Critiques, « butinage » et insuffisances de l'assistance*

Le système de l'assistance dans son ensemble, hésitant entre actions d'urgence et interventions durables, n'est pas satisfaisant pour l'ensemble des Africains du Caire. Au-delà du revirement politique du HCR, les désillusions sont nombreuses au cours des tentatives de dépôt de dossier de demande d'asile auprès d'AMERA ou d'accès à un emploi, à des droits et à des aides auprès des ONGc et des Églises. La centralisation des services, les problèmes de traduction des dossiers, les critères limitant pour accéder à des aides financières (CRS ne distribue pas de bourses aux plus de 20 ans) ou à des

formations (leur coût financier étant élevé et la date d'arrivée en Égypte, obligatoirement récente), les bénévoles et professionnels occidentaux qui ne sont envoyés que quelques mois en Égypte... Tous ces obstacles participent au détournement progressif des Africains du système d'assistance. Patrick, de RDC, confirme :

*« Le problème d'AMERA, c'est que les avocats qui y travaillent ne sont là que pour des contrats à court terme et ont du mal à suivre leurs clients sur le long terme. Le HCR distribue des cartes temporaires aux personnes dans mon cas, qui attendent une réponse à leur dossier ; mais je ne l'ai pas réclamée. Aujourd'hui je n'attends rien de plus »<sup>1</sup>.*

Pour Edmond, de RDC, qui a pourtant obtenu le statut de réfugié en 2001 :

*« Il n'y a pas d'associations pour les migrants comme nous. C'est l'attente générale ! [...] Nous ne recevons plus rien de Caritas ; ils s'occupent des familles les plus vulnérables. Mais je ne veux plus attendre d'aide de quiconque. Je veux agir à présent. [...] j'ai suivi des cours d'anglais de 2002 à 2004 à Saint-Andrew's. Une Française me l'avait conseillé car j'aimerais devenir interprète. [...] Je suis allé voir AMERA concernant ces projets ; ils m'ont conseillé, donné des adresses mais ils m'ont aussi demandé un certificat pour justifier mon niveau d'études, mes diplômes... Choses que je n'avais pas. [...] Nous vivons seulement par la grâce de Dieu »<sup>2</sup>.*

Si les Églises missionnaires ont progressivement élargi les critères de l'aide (non plus aux seuls réfugiés statutaires, ni aux seuls Soudanais) et tentent de s'adapter à la dispersion urbaine des besoins spirituels et sociaux, les critiques et les expériences locales de nombreux migrants africains prouvent qu'elles ne peuvent à elles seules couvrir la quantité et la diversité des besoins.

Elles prouvent également qu'afin de faire face à des problèmes ou des manques particuliers, les migrants en tant que *citadins ordinaires* développent des compétences et impulsent une mobilisation associative (Berry-Chikhaoui, Deboulet, 2000). Nos enquêtes nous ont en effet menés plus loin que les seuls publics assistés au quotidien par les Églises missionnaires et leurs ONGc ; en réalité, la plupart des migrants avec lesquels nous nous sommes entretenus ne fréquentait pas ces Églises, ou bien seulement pour la prière, ou encore en fréquentait plusieurs pour remédier à la dispersion des services proposés. Les migrants, en fonction de leurs besoins du moment piochent, « butinent »,

---

<sup>1</sup> Entretien du 16 mars 2005, dans un café de Doqqi.

<sup>2</sup> Entretien du 9 mars 2005, à son domicile, Hadayek el Maadi.

se déplacent principalement entre All Saints (et l'ONGc Refuge Egypt), Saint-Andrew's (et l'ONGc StARS) et le Sacré-Cœur, à la recherche d'un emploi, de conseils, d'une ou de plusieurs formations. Certains francophones vont jusqu'à proposer aux Églises d'ouvrir de nouveaux services religieux en langue française. Du fait de l'inadaptation de l'offre de services, les migrants africains non Soudanais ou non originaires de la Corne de l'Afrique, moins nombreux, sont les plus critiques et les plus sceptiques quant aux services proposés. Cependant, nombreux sont aussi les Soudanais à ne pas y trouver satisfaction.

*« Caritas aide surtout les Soudanais. Nous survivons grâce à l'entraide à l'intérieur de notre communauté. Il n'y a aucune assistance sociale pour nous ! », explique Claude, de RDC et réfugié statutaire<sup>1</sup>.*

Joseph, également originaire de RDC et statutaire, témoignait en 2005 :

*« Grâce à un ami congolais, j'ai entendu parler des cours d'anglais et d'informatique donnés à Saint-Andrew's. Je suis les formations avec ma femme depuis mai 2004. J'y vais quatre fois par semaine. Les élèves sont tous des déplacés, avec une majorité soudanaise. Il y a aussi des Somaliens, des Érythréens, des Éthiopiens, des Syriens, des Irakiens. Nous sommes les deux seuls Congolais avec ma femme. Les cours sont ouverts à tout le monde, même ceux qui n'ont pas le statut de réfugié, mais ceux-ci doivent payer 20 LE [environ 2 euros] pour une session de huit séances. [...] Je connais All Saints mais ils n'aident que les personnes se présentant dans les six mois après leur arrivée. Parfois, certains programmes sont réservés uniquement aux Soudanais ! Alors que Saint-Andrew's est ouvert à tous les déplacés, tous les étrangers. Ils sont vraiment à la première place pour l'enseignement, les formations pour adultes, c'est connu. [...] J'ai entendu parler de All Saints à l'hôpital chrétien d'Ataba. Un ami devait se faire opérer et les coûts étaient vraiment élevés pour lui. On nous a conseillé d'aller là-bas, mais comme ça faisait plus de six mois qu'on était là, ils ne nous ont pas acceptés. Ils ne nous ont même pas aidés à trouver une autre solution »<sup>2</sup>.*

Ces failles et ces lacunes dans le système d'assistance, additionnées à la durée de plus en plus longue du temps d'attente au Caire, ont conduit les Africains à une volonté de mobilisation, c'est-à-dire à vouloir créer et organiser leurs propres associations, leur propre offre de services de proximité. Si ces associations africaines sont maintenues dans

---

<sup>1</sup> Entretien du 8 mars 2005, à son domicile, Hadayek el Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 13 mars 2005, à son domicile, Abbasseyia.

une certaine précarité juridique et économique, la fréquentation importante de certaines d'entre elles témoigne de leur utilité, de leur nécessité et des capacités d'acteurs développées par les migrants en termes de co-production de la ville.

*Des initiatives migrantes discrètes, éphémères et dépolitisées*

Les « initiatives migrantes » caractérisent ici les compétences créatives que les Africains développent afin de chercher et de trouver des ressources *ailleurs*, autrement, en dehors du système traditionnel ou institutionnalisé de l'assistance<sup>1</sup>. Elles prouvent leur capacité à se mobiliser, individuellement ou collectivement, afin d'amorcer des logiques d'entraide et d'assistance envers leurs semblables (issus de la même ethnie, originaires de la même région, du même pays, voire sans critères de restriction ; elles peuvent également regrouper uniquement des femmes). Nous n'aborderons pas ici le cas des associations traditionnelles d'étudiants africains, azharis (Le Caire) ou senghoriens (Alexandrie), basées sur l'appartenance nationale ou religieuse (mourides ou tidjanes notamment) et placées sous couvert de l'Union Africaine (Bava, Pliez, 2009) ; elles peuvent figurer parmi les premiers contacts de migrants africains chrétiens (Cf. chapitre 7) mais les relations avec elles deviennent ensuite plus distantes.

À la fois contraints et capables de réinventer une « *culture civique* » (Pérouse de Montclos, 2002), les Africains sont à l'origine de la création de divers centres culturels, éducatifs, associations, organisations socio-religieuses, dans leur quartier d'habitation (Hadayek el Maadi, Arba'a wa Nus, Ain Shams...), dédiés essentiellement à la vie quotidienne et aux besoins de base des migrants. Ces nouveaux lieux fonctionnels confèrent à la ville un nouveau visage, de nouvelles micro-centralités et induisent de nouvelles pratiques urbaines. En fonction des affinités sociales, de la réputation de l'association et de ses moyens disponibles, elle peut attirer des migrants vivant à l'extérieur du quartier. Dans le langage onusien, les termes de *Community-based organization* (CBO) et de *Community-based association* (CBA) sont employés pour décrire ces formes d'organisation, issues d'une part singulière de la société civile. Celles-ci se sont multipliées depuis 2004-2005 et atteignent plusieurs dizaines au Caire. Ce sont en grande partie ces CBOs, formelles et informelles, que le réseau égyptien Tadamon tente de

---

<sup>1</sup> Les Palestiniens ont aussi créé leurs propres associations. Les Irakiens étaient les seuls réfugiés à ne pas posséder de groupes jusqu'à récemment. Selon certains spécialistes, les autorités égyptiennes interdisaient leur formation car elles craignaient que les tensions religieuses entre chiites et sunnites réapparaissent au sein de la société égyptienne. D'autres pensent qu'il s'agit du résultat de longues années de guerre, de crise et de la montée de l'individualisme dans la société irakienne. En 2008, l'*Iraqi Information Center* et l'*Iraqi Women Union* étaient pourtant en cours d'enregistrement auprès des autorités.

recenser (partie 4.2.). Il reste difficile d'en dresser une liste exhaustive et définitive. L'association sud-soudanaise « Great Equatoria » dont nous avons entendu parler sur le terrain (Terrien, 2006) n'est par exemple pas recensée par Tadamon. Les regroupements se font essentiellement par membres originaires d'une même région ou ethnie (Nuba Mountains International Association for Education and Culture), d'un même pays (Somali Intellectuals Association) ; des étudiants ou des femmes de même nationalité peuvent également constituer des sous-groupes (Sudanese Women Union). Les réfugiés statutaires ont le droit de se regrouper en association mais la revendication d'une appartenance au groupe « réfugié » n'est pas systématique. À maintes reprises, différents acteurs institutionnels ont déploré leurs tendances « communautaristes » et le repli sur l'appartenance ethnique, notamment en ce qui concerne les associations soudanaises. L'adjoint aux Services communautaires du HCR explique :

*« Les CBOs sont souvent basés sur des appartenances tribales, c'est dommage ; parfois sur des appartenances géopolitiques. Ils prennent le nom de tribus, comme le Centre Oromo à Maadi [d'origine éthiopienne] ou bien prennent des connotations plus larges comme l'Egyptian sudanese center ou l'Egyptian somali center. C'est plus ou moins identitaire. [...] Seuls les Sons of Oromo [basés à Maadi] et l'Egyptian Somalis center [basé à Medinat Nasr] sont reconnus officiellement [depuis 2010]. D'autres communautés n'ont pas de CBOs, comme la Côte d'Ivoire, le Congo [la Diaspora Congolaise en Égypte a cependant été reconnue en 2007 auprès du Ministère des Affaires Sociales] ou les Érythréens. Donc les CBOs doivent accueillir les autres communautés »<sup>1</sup>.*

D'un autre point de vue, cela traduit aussi la capacité et la volonté des migrants à maintenir leur identité étrangère et leurs liens avec l'ailleurs dans le pays d'accueil (Spire, 2011). Au travers des noms attribués aux CBOs, les tendances « communautaristes » peuvent apparaître clairement ou, à l'inverse, être rendues discrètes. Entre ouverture et repli communautaire, entre tendance universaliste et méfiance de l'Autre, les discours affichés et les paroles plus confidentielles ne manquent pas d'entrer en contradiction. May, une jeune bénévole égyptienne au sein de Tadamon, a noté l'ambiguïté de certaines associations concernant le discours affiché et la réalité des pratiques discriminatoires :

*« Les CBOs se réunissent par ethnie ou par nationalité. Il y a des tensions entre les représentants des communautés, des CBOs... Il y a un peu de corruption aussi. Il y a par exemple un groupe de femmes, The Sudanese Women Union... Mais il ne travaille pas avec*

---

<sup>1</sup> Entretien du 7 juillet 2010, café du centre-ville.

*tous les Soudanais. En réalité, il travaille surtout avec les Sud-Soudanais [sous-entendu, les Soudanais du Nord n'y sont pas admis] ! [...] Il y a aussi une organisation de Darfouris. Ils veulent étendre leurs services à l'ensemble des Soudanais. Mais la réalité est différente. Il y a souvent un repli sur la religion ou l'ethnie »<sup>1</sup>.*

Plus « pratiques » que « politiques » ou récréatives, ces mobilisations restent précaires et souvent éphémères ; les organisations sont peu souvent reconnues sur le sol égyptien et des obstacles sont régulièrement dressés contre leur maintien (absence de reconnaissance juridique, de moyens financiers, fermeture des locaux, obligation de déménager...). Elles ne disposent pas forcément de bureaux propres, n'ont pas forcément d'adresse. Le réseau Tadamon qui réalise des études sur une vingtaine de ces CBOs (qui recense les types d'associations, leurs activités, le public visé en priorité, leurs besoins, leurs liens avec d'autres organisations, etc.) distingue plusieurs degrés de légalité selon s'il s'agit d'organisations « reconnues », « en attente d'enregistrement », « évoluant sous la tutelle d'une ONG ou d'une organisation établie » ou enfin s'il s'agit de « groupes informels » (tableau 11). Ces processus démontrent les interférences entre les initiatives informelles, les initiatives formelles et la sphère étatique.

---

<sup>1</sup> Conversation du 31 mai 2011, locaux du CEDEJ, centre-ville.

**Tableau 11 : Exemples d'initiatives migrantes et degrés de légalité (2008)**

Statut légal	Organisations
<b>Organisations officiellement enregistrées</b> Organisations enregistrées conformément aux règlements du Ministère de la Solidarité sociale	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Palestinian Women Union (PWU)</li> <li>• Ma'an Organization</li> <li>• Ared Altybeen Association</li> <li>• Children Cooperative.</li> </ul>
<b>Organisations qui cherchent à être enregistrées ou en cours d'enregistrement</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Charity for Women of Darfour</li> <li>• Azza Center</li> <li>• Keira Centre for Heritage and Dialogue of Cultures</li> <li>• Nuba Mountains International Association for Education and Culture</li> <li>• Sudanese Women Union (SWU)</li> <li>• The African Centre for Development</li> <li>• The Ethiopian Community for Refugees (ECR)</li> <li>• Somali Women Development League</li> <li>• Institute Of Modern Sudan for Education</li> <li>• Somali intellectuals' Association</li> </ul>
<b>Organisations travaillant sous la tutelle d'autres organisations établies</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Youth Violence Prevention Initiative (YVPI) which operates under the umbrella of St. Andrew's Refugee Services.</li> <li>• Sudan Child Organization School is registered through the Catholic Relief Service (CRS).</li> <li>• Konaath Cultural Development Association National NGO Center for Population and Development</li> <li>• Serving Refugees and Community Organization for Rehabilitation and Development (SRCO) under the umbrella of the National NGO Center for Population and Development.</li> </ul>
<b>Groupe non-officiels</b> Organisations ou groupes ne cherchant pas à être officiellement enregistrés pour des raisons différentes	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iraqi Women Union</li> <li>• African Group for Development</li> <li>• Cairo-Based Oromo Community Association (COCA)</li> <li>• Somali Association for Refugee Affairs (SARA).</li> </ul>

Source : Enquête sur les organisations de la société civile travaillant avec les réfugiés en Égypte, août 2008, document non publié fourni par le réseau Tadamon.

Du fait de la situation irrégulière de certains de leurs membres mais surtout à cause du contexte de suspicion et de contrôle que fait régner le gouvernement égyptien sur les organisations issues de la société civile – locales comme étrangères – ces associations n'ont pas la possibilité d'être clairement porteuses d'un message politique, ni d'être rendues visibles, y compris pour celles reconnues officiellement par l'État. Si l'on peut parler de mobilisations migrantes « d'urgence », qui pallient les lacunes du système-réfugié et celles des Églises missionnaires en termes d'œuvres sociales, il reste difficile d'avancer ici une « *repolitisation par le bas* » (Kokoreff, 2003 cité par Bleuzen, 2008), de déceler un engagement affiché pour la cause des migrants en attente, pour leur droit



d'être là et leur *droit à avoir des droits* pour reprendre l'expression arendtienne<sup>1</sup>. May, bénévole au sein de Tadamon, résume : « *En Égypte, les CBOs doivent être enregistrées au Ministère de la Solidarité Sociale. S'il est question de réfugiés, c'est politique. Donc on essaie de ne pas nous enregistrer* »<sup>2</sup>. En outre, pour le représentant régional du HCR au Caire, les rares associations de migrants enregistrées officiellement ne le sont que parce qu'elles « *ne représentent pas de danger politique* »<sup>3</sup>.

Pour les Africains qui en sont à l'origine ou qui les fréquentent, ces associations deviennent tout de même des lieux d'échanges d'informations et de services, des lieux d'apprentissages, de discussions et de débats quant à leur situation locale, leur sentiment d'exclusion, leur manque de droits ou quant à la situation politique dans le pays d'origine. Il n'est pas rare que ces initiatives soient liées à un engagement passé particulier, à un certain niveau d'éducation et à une sensibilité aux injustices sociales. Amandine Spire (2011) a souligné la position influente (personnes âgées, élites économiques et sociales) des étrangers à l'origine d'associations créées à Lomé ou Accra, ainsi que leur reconnaissance collective. Cependant, au-delà de la fonction d'entraide et de solidarité, il n'est pas question au Caire pour ces leaders communautaires de jouer le rôle de médiateurs auprès des autorités étatiques, juridiques ou policières, les relations avec le HCR étant déjà très limitées. Il n'est pas question non plus, pour gagner en reconnaissance, d'afficher son appartenance identitaire étrangère vis-à-vis des autres citoyens égyptiens, la nécessaire discrétion, l'impossibilité de placarder des affiches dans la rue ou l'accès limité à des lieux de réunions ne jouant pas en leur faveur. Fonctionnant « en vase clos », en marge de la société égyptienne, ces associations et leurs représentants restent des référents importants pour les migrants, en cas de besoins particuliers.

Il est courant que ces « entrepreneurs », tournés vers l'avenir, souhaitent transformer leur démarche temporaire en une vocation plus durable, notamment lorsqu'ils seront de retour dans leur pays d'origine. Les formations d'associations précaires *ici* peuvent parfois être les prémices de politiques de développement *là-bas*. Certains ayant auparavant fréquenté des organisations internationales, des ONG, des ONGc au Caire ou ayant travaillé auprès d'elles, tentent d'exploiter leurs anciens réseaux sociaux afin de gagner en popularité et d'obtenir davantage de soutien. Selon l'adjoint aux Services Communautaires du HCR – celui-ci ne pouvant officiellement collaborer qu'avec des CBOs reconnues par les autorités égyptiennes – les associations soudanaises

---

<sup>1</sup> Voir aussi à ce sujet Sayad (1999) et Siméant (1998).

<sup>2</sup> Conversation du 31 mai 2011, locaux du CEDEJ, centre-ville.

<sup>3</sup> Entretien du 5 juillet 2010, bureaux du HCR, 6 Octobre.

restent les plus fragiles d'entre toutes. Plus nombreuses, celles-ci peuvent entrer dans une logique de concurrence si elles se situent dans le même quartier. Dans le but d'obtenir plus de visibilité (à défaut d'être repérables depuis la rue), concernant leurs activités, leur système organisationnel, leurs besoins et afin de faciliter le transfert de dons (argent ou fournitures), ces CBOs ouvrent souvent une page Facebook ou conçoivent un site Internet, clair, illustré de nombreuses photos d'enfants et de logos personnalisés<sup>1</sup>. Quelques volontaires ou visiteurs occidentaux apparaissent aussi souvent en photos au milieu de ces « vitrines virtuelles » afin de gagner en légitimité. La maîtrise des nouvelles technologies de l'information et de la communication ainsi que le bouche-à-oreille sont nécessaires au maintien de ces formes associatives dans un pays comme l'Égypte. Par quelques apports financiers, le HCR soutient quelques-unes de ces organisations, notamment celles effectuant directement des démarches auprès de l'institution onusienne. Cependant, les critères d'élection restent flous et leur stabilisation incertaine. Le représentant régional du HCR au Caire tente de s'expliquer : « *Les CBOs non reconnues, les autorités savent qu'elles existent, qu'ils viennent ici chez nous pour essayer de faire des activités. Je dirais, entre nous, qu'elles sont tolérées et qu'il y a... Une petite... Enfin, c'est pas un oubli mais il y a une tolérance vis-à-vis de ces... On ferme un peu les yeux. Voilà. On sait qu'ils existent et ils reçoivent [parfois de l'aide du HCR] »*<sup>2</sup>.

L'adjoint aux Services Communautaires du HCR précise :

*« Le dialogue se fait au travers des Community Leaders, qui étaient souvent engagés déjà avant. Ce sont par exemple d'anciens journalistes politiques ou des natural leaders. Ils veulent faire quelque chose ici pour la communauté. [...] Les CBOs sont auto-crées, avec location de salles, d'appartements, au rez-de-chaussée notamment. [...] Il faut un système démocratique si elles veulent appartenir à la société civile mais ici, c'est de l'auto-proclamation, ils sont auto-élus. Nous sommes conscients des failles existantes. Mais on peut faire le lien avec ces structures, les aider à être enregistrées, car elles ont besoin de staff égyptien pour être légales [...]. Le droit d'association est bloqué ici pour tout le monde, y compris les Égyptiens, à cause de l'état d'urgence. [...] Même les associations enregistrées peuvent être fermées à tout moment s'il y a des suspicions. Il faut souvent plus d'un an pour être enregistrés, beaucoup de papiers... Ils demandent les papiers de la résidence, visitent les locaux, il faut avoir l'aval de la sécurité, encore des visites... Le gouvernement égyptien est plus prudent pour les CBOs soudanaises, il reste sur ses gardes. Les associations qui ferment sont souvent celles des Soudanais. [...] Ce*

<sup>1</sup> En juin 2012, nous pouvions consulter par exemple les sites suivants : <http://www.naathcairo.com/> ; <http://cog-int.org/SCCEC/SCCEC.htm> ; <http://srcda.webs.com/>.

<sup>2</sup> Entretien du 5 juillet 2010, bureaux du HCR, 6 Octobre.

*que nous pouvons faire, c'est les soutenir pour payer le loyer, l'électricité, le téléphone. [...] Il faut encourager l'estime de soi. Cette perception de la dépendance intrinsèque au HCR est catastrophique pour moi, c'est absurde de compter sur le HCR pour payer des factures »<sup>1</sup>.*

Formelles ou informelles, à tendance communautariste ou plus ouvertes, à l'initiative de collectifs ou d'individus plus isolés, stabilisées ou à l'état de projet, les initiatives migrantes dans le domaine de l'assistance sociale observées au Caire sont de formes très variées. Liées à des Églises africaines recrées sur place ou teintées plus discrètement de christianisme, ces associations laissent parfois apparaître leur identité religieuse.

### **6.3. Associations et Églises africaines : des services communautaires créés « par le bas »**

#### *La création de CBOs : acteurs, motivations et implantations*

La plupart des CBOs observées au Caire ont été créées à l'initiative de Sud-Soudanais mais également à l'initiative de Camerounais ou de Nigériens. Elles se situent principalement dans les quartiers de migrants africains, tels le Grand Maadi ou Ain Shams. Les fondateurs sont souvent diplômés, issus de catégories sociales assez aisées, d'anciens enseignants ou médecins, sensibilisés à la question des injustices sociales et de l'éducation des enfants. La transmission de valeurs et de traditions culturelles aux plus jeunes est également un objectif affiché.

Adam, diplômé en sciences politiques et réfugié statutaire, a très tôt côtoyé au Sud-Soudan des réfugiés provenant des pays voisins : « *A l'époque, je voyais les gens dans les camps, des Éthiopiens, des Érythréens, de pauvres gens. J'ai dit à ma mère que je me sentais désolé quand je voyais ça. Je voulais faire quelque chose, faire des dons, donner de la nourriture, acheter du pain. Ma mère me donnait parfois un peu d'argent. J'organisais des matchs de foot avec les enfants des camps. Je voulais continuer ici [en Égypte]. [...] Je fais partie du SPLM [Sudan People's Liberation Movement] et j'espère revenir au Sud-Soudan... Le pays a besoin d'éducation, d'ouvrir des écoles* »<sup>2</sup>. En outre, certains sont des missionnaires chrétiens auto-proclamés ou étaient des leaders religieux dans leur pays d'origine. Ils ont pu créer leur Église au Caire (Cf. infra) en même temps que leur centre social : « *Ça fait quatre ans qu'on est ici. Le même âge*

<sup>1</sup> Entretien du 7 juillet 2010, café du centre-ville.

<sup>2</sup> Entretien du 2 juillet 2010, locaux du SRCDA, Hadayek el Maadi.

que l'Église. C'est ça qui fait l'Église, les activités vont avec », explique John, arrivé du Cameroun en 1996<sup>1</sup>. D'autres, comme le footballeur professionnel nigérian Tony, protestant évangélique, ont des parcours plus complexes<sup>2</sup> (encadré 3).

Leurs moyens sont limités mais le fait de recevoir de l'argent de proches réinstallés en Occident ou le fait d'exercer un métier stable et rémunérateur en parallèle (ils sont enseignants dans des écoles pour réfugiés, interprètes pour des organisations comme AMERA, le HCR ou l'IOM) peuvent être des avantages. Par ailleurs, les mobilités sociales globalement descendantes des migrants, une fois arrivés en Égypte, peuvent générer en partie ce genre d'initiatives ; elles les replacent en effet au cœur d'une structure professionnelle et sociale, leur donnent la possibilité d'acquérir des responsabilités comme de trouver un sens, digne, à leur présence en Égypte.

A l'image des ONG confessionnelles officielles, elles proposent surtout des activités sociales payantes pour les enfants (crèche, garderie, école primaire, activités sportives, cours d'été, distribution de repas) et pour les adultes (alphabétisation, cours d'anglais, d'arabe, d'informatique, activités artistiques). Selon un des membres du centre socio-éducatif Naath Community Development<sup>3</sup>, créé en 2009 : « *Nous savons les besoins de la communauté. On comprend qu'il y a des problèmes d'horaires entre la sortie des enfants de l'école et le travail des parents. On voulait occuper ce temps là, on voulait aider de ce côté-là. Nous fermons à 19h et les enfants restent en sécurité comme ça* »<sup>4</sup> ; l'objectif est donc également de recréer des lieux familiers et conviviaux, adaptés aux horaires de travail des familles. Pour le Sud-Soudanais catholique Adam, responsable de The Sudanese Refugees Community Development Association (SRCDA), fondée en 2008 : « *Le centre doit être un endroit pour se sentir comme à la maison* »<sup>5</sup>. Ces associations créées « par le bas » peuvent accueillir au total entre 50 et 300 personnes, souvent dans d'étroits locaux.

---

<sup>1</sup> Entretien du 20 juin 2010, locaux du centre social affilié à The Church of the Redeemed, Hadayek el Maadi.

<sup>2</sup> Il a été sélectionné dans l'équipe nationale « junior » du Nigeria et a effectué de nombreux championnats en Afrique, en Europe et au Japon.

<sup>3</sup> En langage nuer et dinka, le mot « naath » signifie « peuples ».

<sup>4</sup> Entretien du 26 juin 2010, cour de l'Église Saint-John, Maadi.

<sup>5</sup> Entretien du 2 juillet 2010, locaux du SRCDA, Hadayek el Maadi. Notons que The Sudanese Refugees Community Development Association (SRCDA) et l'école qui lui est liée (le New Future Learning Center), occupent depuis 2008 les mêmes locaux que l'ancienne Gugu Community Association. Elle a existé à Hadayek el Maadi de 2003 à 2008 puis a fermé lorsque le responsable a décidé d'émigrer vers Israël. Cependant, l'appellation « Gugu center » a perduré dans les discours de nombreux migrants et institutions.

### Encadré 3. Du football au religieux : évolution des projets d'œuvres sociales de Tony

Partagé entre sa vie professionnelle dans le domaine sportif et son engagement spirituel, Tony s'est rendu au Caire en 2005, ni tout à fait en tant que néo-missionnaire, ni tout à fait en tant que touriste, suite à un rêve où des mots prononcés en arabe lui sont parvenus : « *Je dormais, je rêvais, j'ai vu des gens... Je me suis juste réveillé et j'ai entendu : salam'aleikoum... J'ai rencontré quelqu'un qui m'a payé le billet. J'avais une conviction dans mon cœur. Je ne connaissais personne ici. Je devais venir, comme touriste, voir l'endroit. Et voir si Dieu me disait de rester. [...] Je savais que Dieu avait un autre plan que le foot* »<sup>1</sup>.

Ce serait par le biais de Katie Suza, une leader évangélique américaine mondialement réputée pour avoir passé plus de 12 ans en prison et écrit un ouvrage à ce sujet, qu'il aurait entamé de nouvelles démarches. Elle serait venue en Égypte pour faire traduire son ouvrage en arabe et le diffuser. Tony serait actuellement toujours en contact avec elle. Par le biais de celle-ci, il a fait la rencontre d'un homme d'affaire et missionnaire libanais, Charles, arrivé en Égypte en 1975, au début de la guerre civile libanaise. Ce dernier, fidèle de Maadi Community Church, collabore occasionnellement avec l'ONG Caritas en tant qu'entraîneur sportif auprès des enfants des rues. Suite à leur rencontre, Charles recommande Tony auprès d'un centre de formation, *The Middle East Sports Leadership School* (MESLS), situé à Beit el Wadi (à deux heures du Caire, sur la route d'Alexandrie), qui allie la formation au leadership et la formation à l'annonce de l'Évangile à travers le sport. En moins d'un an, près d'une quarantaine d'étudiants, originaires du Moyen-Orient (Liban, Syrie), d'Afrique subsaharienne mais aussi des Égyptiens, obtiennent le statut de « full pastor ». Tony s'est d'abord préoccupé du sort des enfants orphelins égyptiens, musulmans comme chrétiens. Grâce à la mise à disposition du terrain de football de l'école internationale Maadi British International School, il tente aujourd'hui d'organiser des rencontres sportives entre jeunes égyptiens et jeunes soudanais.

Chargé de plus en plus de responsabilités au sein d'une Église nigériane du Caire, Tony a constaté l'arrivée croissante d'Africains, notamment de jeunes footballeurs espérant signer des contrats à l'étranger. D'œuvres sociales auprès de la population locale, Tony a en moins de cinq ans élargi le champ de sa mission aux migrants en difficulté. Il pense désormais à un Ministère qui leur serait réservé et envisage de louer un appartement pour accueillir les migrants de passage. Naïf à son arrivée, il a lui-même été victime d'abus de la part d'autres Nigériens, qui lui faisaient payer le loyer ou les charges beaucoup plus cher que la normale. Conscient de la situation d'impasse migratoire au Caire et critique vis-à-vis de ceux qui tentent « l'aventure » sans avoir établi de projets concrets au préalable, il souhaite tout en les écoutant, les soutenant matériellement et spirituellement, leur transmettre un message. Entre conseil du retour et encouragement à « l'intégration », il tente de mieux connaître les différents profils des migrants arrivés ces dernières années. Selon lui, des opportunités se dessinent aujourd'hui au Caire pour les Africains et le temps passé dans la ville mérite d'être vu comme une chance, d'être « rentabilisé » afin de mieux vivre l'attente :

« *Ici, c'est difficile, spécialement si tu es Africain. Donc le Ministère [il me demande d'employer le mot « Ministère » plutôt que celui d'« Église » car nous sommes assis à la terrasse d'un café et souhaite rester discret] aide aussi à trouver des solutions, pour l'installation des immigrants. La plupart veulent repartir mais le temps passe et ils vieillissent ici ! S'ils n'ont pas de*

<sup>1</sup> Entretien du 23 juin 2010, dans un café de Maadi.

*plan, on les aide pour le permis de séjour. On écoute leur histoire et on trouve des endroits où ils peuvent rester. On veut savoir où ils veulent aller, de quels documents ils ont besoin... On les fait réfléchir, on les éduque. [...] On aide pour la nourriture, le logement. Temporairement, pour deux ou trois mois et on voit ensuite comment ils progressent. Sinon, on encourage à retourner au Nigeria. J'essaie de leur dire qu'ils ne seront pas rejetés par leur famille. [...] Il y a des agents qui promettent des contrats ici pour jouer au foot. Ils doivent payer jusqu'à 5 000 dollars ! Ils leur font croire des choses et prennent juste leur argent ou leur passeport. Les gens sont coincés après. [...] Je vais bientôt aller au Nigeria pour le mariage de mon frère. J'irai à l'ambassade égyptienne là-bas : certains donnent des visas trop facilement, pour se faire de l'argent. Je veux leur raconter ce qu'il se passe ici. Je vais aussi rendre visite à des agences et des clubs à Lagos et utiliser mon aura... Car je suis connu au Nigeria... Pour prévenir des problèmes, demander pourquoi ils envoient des gens ici. [...] Beaucoup veulent partir et pensent qu'ils n'ont pas de futur ici [en Égypte]. Moi j'essaie de leur faire comprendre l'inverse. Même aux Égyptiens. [...] C'est un bon endroit pour vivre à mon avis. C'est vrai qu'il y a plus de liberté au Nigeria et moins de discriminations religieuses mais pour le travail, c'est finalement peut-être plus facile ! »<sup>1</sup>.*

Théoriquement ouvertes à tous, sans distinction de nationalité ou de religion, ces associations mènent des pratiques quelque peu différentes dans la réalité. Sur le site Internet du centre Naath Community Development, on peut lire par exemple : « *Naath Community Development wants to provide services to refugees from anywhere in Africa that has been displaced to Cairo* » ; cependant, la grande majorité des bénéficiaires restent des Soudanais chrétiens. Entre méfiance de l'Autre et obstacles pratiques, un des membres, réfugié statutaire, explique : « *Tous les enfants sont les bienvenus, même les non Soudanais. Pourquoi pas demander à un Congolais par exemple de donner des cours de français ? Moi-même je serais intéressé d'apprendre le français, car peut-être qu'un jour, je pourrais aider à traduire ! Le problème c'est qu'on ne peut pas mettre de pancarte [dans la rue, pour signaler son existence]. [...] On ne va pas trop vers les autres communautés car on est réfugiés [ils possèdent une carte et donc certains avantages] et certains veulent devenir amis avec nous [uniquement de manière intéressée]... Et le lendemain, il va me demander de l'aide et je ne vais pas aimer ça... Sinon, les autres pensent qu'on n'est pas des personnes normales, qu'on ne doit pas s'approcher de nous, qu'on a été traumatisés...* ». La SRCDA, elle, apparaît comme plus ouverte et plus « rayonnante » d'après Adam : « *C'est un lieu pour les communautés. [...] La plupart sont des Sud-Soudanais et des réfugiés. Il y a quelques Nigériens, des Camerounais, des Congolais, des Zimbabwéens. J'ai aidé aussi des Palestiniens, des Algériens, des Irakiens... Beaucoup viennent d'Hadayek, de Helwan, de Maadi Arab... De*

<sup>1</sup> Entretien du 23 juin 2010, dans un café de Maadi.

*Sakakini aussi et certains d'Alexandrie !* »<sup>1</sup>. Les critères réels d'accueil varient donc d'une association à une autre.

Les centres sociaux créés par des leaders chrétiens et affiliés à de petites Églises africaines accueillent avant tout les membres de l'Église mais peuvent aussi élargir leurs critères d'accueil. Nathan, un pasteur soudanais dinka, est à l'origine du centre The Sudanese Children Care Educational Center (SCCEC), ouvert depuis 2006 et situé à Ain Shams. Sur le site Internet correspondant, est indiqué : « *We are a non-denominational, non-tribal, non-traditional Christian mission providing social and spiritual care service for Sudanese refugees and other ethnic religious groups in Egypt* ». 300 enfants sont scolarisés dans son école, y compris quelques enfants soudanais musulmans. Qu'il s'agisse de centres sociaux affiliés à des Églises africaines ou de centres n'affichant pas d'appartenance religieuse, tous restent pourtant « teintés » discrètement de christianisme, au travers de certaines activités proposées comme au travers de la décoration minimaliste des locaux. L'identité chrétienne des lieux apparaît donc discrètement, de manières variées. Des sessions d'études bibliques et du catéchisme sont quotidiennement proposés aux chrétiens et les plus grandes pièces sont mises à disposition pour des veillées funéraires ou pour des activités de prière lorsque les fidèles, pris par leur travail, ne peuvent se rendre à la messe du vendredi ou du dimanche. Des messages écrits à la main sur des feuilles de papier comme « *Thanks for visiting us. May God bless you* » ou des icônes de la Vierge et de Jésus sont souvent affichés aux murs, à côté de photos d'enfants, d'informations adressées aux adultes, à côté des plannings de la semaine, de planisphères, d'abécédaires ou d'images de héros de dessins animés. Au SCCEC, c'est l'identité nationale qui est réaffirmée par le biais de quelques éléments de décoration affichés aux murs, tels des drapeaux sud-soudanais ou des portraits dessinés de John Garang<sup>2</sup> (planche photographique 10) .

Les principaux problèmes rencontrés par les responsables de ces centres sociaux africains sont le manque de moyens financiers ou de sponsors et l'instabilité géographique à l'intérieur de la ville liée à la difficulté à trouver des locaux appropriés (carte 11). Le caractère éphémère de certaines associations de migrants est à ce propos significatif. Des inscriptions sur les murs de Hadayek el Maadi indiquant la présence d'un centre social soudanais restent par exemple visibles tandis que le centre en lui-même a

---

<sup>1</sup> Entretien du 2 juillet 2010, locaux de la SRCDA, Hadayek el Maadi.

<sup>2</sup> Fondateur d'une des factions principales de l'Armée Populaire de Libération du Soudan (SPLA). Après plusieurs années de résistance et d'affrontement avec le pouvoir central et suite aux accords de paix signés en 2005 entre le gouvernement arabe et islamiste de Khartoum et la SPLA, John Garang est investi Vice-Président de la République du Soudan. Quelques mois plus tard, en juillet 2005, sa mort (dans un accident d'hélicoptère) provoque d'importantes émeutes et déstabilise à nouveau les relations entre le Nord et le Sud.

disparu depuis plusieurs mois (planche photographique 9). Pour Adam quoiqu'il en soit :  
« *Si tu n'as pas de soutien, tu fermes le mois suivant* ».



## Planche photographique 9. Initiatives migrantes à Hadayek el Maadi



J. Picard, 2009, Hadayek el Maadi.

Haut : « We kids welcome you to Sudanese Hope Center 8.30 AM – 4.00 PM ». Inscription sur un mur d'une rue d'Hadayek el Maadi. Après avoir poussé la grille du portail, des Égyptiens m'ont accueillie et informée que le centre soudanais n'existait plus à cet endroit.



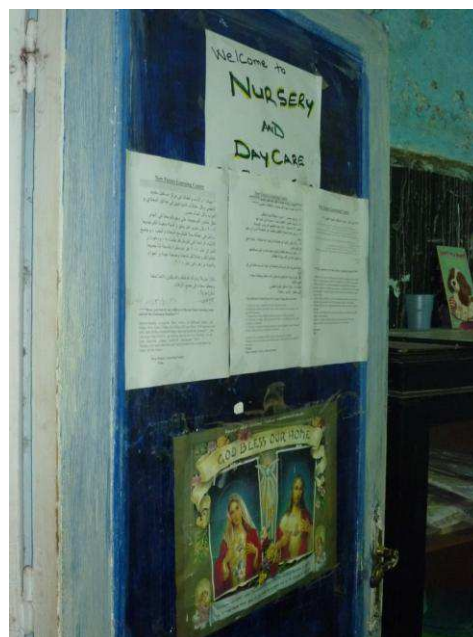
Source : <http://www.naathcairo.com>

Centre et bas : étroits locaux du centre soudanais Naath Community Development, où les chaises, tables et bureaux font défaut pour recevoir les enfants et les adultes. Il s'agit des locaux investis en 2010. En 2011, le centre avait déménagé quelques rues plus loin à cause de plaintes du voisinage.



Source : <http://www.naathcairo.com>

**Planche photographique 10. Affirmation identitaire nationale et religieuse discrète au sein des associations de migrants**



J. Picard, 2011, locaux du SCCEC, Ain Shams. J. Picard, 2010, locaux du SRCDA, Hadayek el Maadi.



J. Picard, 2010, locaux du SRCDA, Hadayek el Maadi.

En haut à gauche : dessin d'enfant représentant le portrait de John Garang avec en arrière-plan la carte du Sud-Soudan ; en haut à droite : icônes de la Vierge Marie et de Jésus-Christ sur la porte de la pièce faisant office de garderie ; en bas : drapeaux égyptien et sud-soudanais posés sur le bureau et icônes de la Vierge Marie et de Jésus-Christ en arrière-plan.

Une petite participation est demandée aux bénéficiaires afin de pouvoir payer le loyer des appartements privés ou des locaux en rez-de-chaussée, ainsi que l'eau, l'électricité, les fournitures. Les enfants inscrits à la SRCDA paient par exemple entre 35 et 50 LE par mois (4-6 euros). John et Adam sous-louent également leurs locaux à des Églises africaines en manque de lieu de culte : « *Nous prêtons le hall à des Églises pour des cérémonies funéraires par exemple. Il ne doit pas y avoir de bruit et ils doivent suivre nos règles, respecter le temps* »<sup>1</sup>, explique John. Si possible, ce dernier utilise aussi une part de l'argent qu'il reçoit de l'Église américaine Maadi Community Church (entre 3 000 et 3 300 LE de salaire par mois, soit environ 350 euros), puisqu'en tant que pasteur reconnu, il a été désigné responsable des Ministères africains. Les relations tissées avec les Églises missionnaires s'avèrent donc favorables à un ancrage plus stable, et les leaders religieux fondateurs de ces associations peuvent profiter de leur statut pour attirer des fonds extérieurs. En 2011, le pasteur Nathan a, lui, entamé avec succès des démarches auprès du nouveau gouvernement sud-soudanais pour faire reconnaître son école en tant qu'ONG « nationale/humanitaire » officielle à Juba. Le but étant de développer sa mission entre *ici et là-bas*, d'accroître les opportunités de partenariats et de ne pas délaisser les enfants et les jeunes du Soudan, n'ayant pas forcément connu l'expérience du déracinement contrairement à ceux vivant en Égypte (analphabètes, enfants des rues, orphelins, anciens enfants-soldats). Enfin, les responsables de la Diaspora Congolaise en Égypte (DCE) réalisent plutôt des démarches auprès d'ambassadeurs africains, à la recherche de soutien moral et financier.

Pour des raisons de loyers impayés ou de plaintes du voisinage, ces associations sont souvent très mobiles à l'intérieur de leur quartier d'intervention et de la ville, ce qui les empêche de s'ancrer, d'être reconnues et de tisser des relations durables à l'échelle de la rue ou de l'îlot urbain. L'association Naath Community Development a par exemple été contrainte de déménager trois fois en deux ans au sein de Hadayek el Maadi (carte 11). Beaucoup se plaignent de l'augmentation générale des loyers depuis quelques années (un 3 à 5 pièces vaut actuellement entre 1 500 et 3 000 LE – 160 à 330 euros) et les appartements récupérés sont souvent non meublés, vétustes, voire dans un état d'insalubrité avancé. Gabriel déplorait en 2010 :

*« Comme les contributions baissaient, nous sommes restés trois mois sans payer et le propriétaire a décidé de ne pas continuer dans cette voie. Il a fermé après l'école... Il y a encore des jouets, des tapis à l'intérieur. On n'y va pas car les relations sont tendues avec le*

---

<sup>1</sup> Entretien du 20 juin 2010, locaux du centre social affilié à The Church of the Redeemed, Hadayek el Maadi.

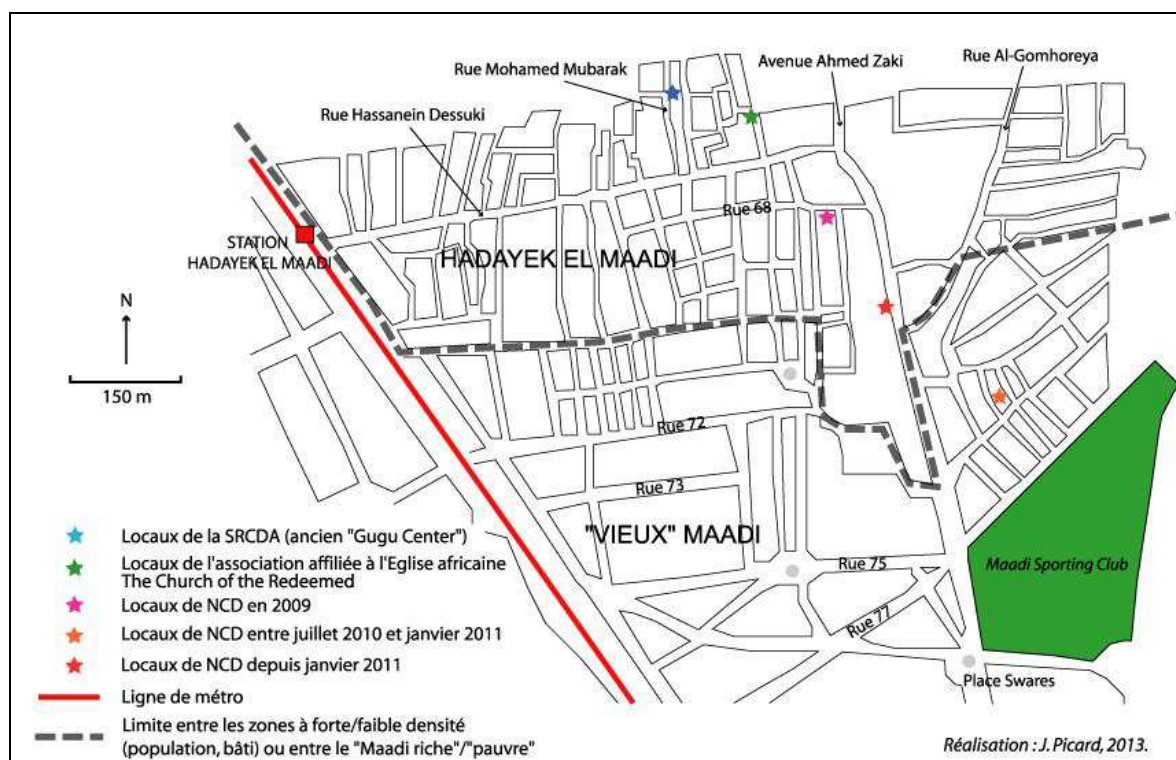


*propriétaire pour le moment. [...] Le nouvel endroit coûterait 1 000 livres. C'est plus petit, seulement trois pièces, environ 70 m<sup>2</sup>. [...] Pouvoir payer le loyer, c'est vraiment notre point faible. Si on avait un endroit stable, on pourrait être plus connu ! »<sup>1</sup>.*

Pour Adam, établir des relations de confiance avec le propriétaire, souvent copte ou nubien, est important ; mais cela n'empêche pas les plaintes du voisinage ou les intimidations :

*« Le propriétaire vient d'Assouan, il nous ressemble [il a la peau plus foncée] ! Mais avec les voisins, il y a des problèmes. Car moi, je ne suis pas souvent là et ici, ce sont surtout des femmes qui travaillent. Quand je ne suis pas là, des gars viennent, elles ont peur. Certains sont bons mais d'autres très mauvais. Quand les groupes prient notamment »<sup>2</sup>.*

**Carte 11. Hadayek el Maadi : des CBOs africaines concentrées mais instables**



Doit-on voir dans ces organisations « teintées de christianisme », simplement un lien avec la surreprésentation numérique des migrants chrétiens au Caire ? Une stratégie discrète pour saisir toute opportunité d'aide financière ou matérielle de la part des

<sup>1</sup> Entretien du 26 juin 2010, cour de l'Eglise Saint-John, Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 2 juillet 2010, locaux du SRCDA, Hadayek el Maadi.

ONGc ou des Églises, partenaires du HCR ? Ou simplement une nécessaire réaffirmation d'une des composantes identitaires des individus migrants, bouleversée par l'exil en Égypte ? (Etienne, Picard, 2012). Quoi qu'il en soit, ces initiatives, témoins concrets des dysfonctionnements du système-réfugié, sont devenues nécessaires et malgré leur nombre croissant et le caractère éphémère de certaines d'entre elles, elles sont parfois capables d'attirer des fonds extérieurs ou l'attention de plus grandes organisations voire d'institutions, permettant ainsi leur « consolidation », leur ancrage plus efficace et durable dans la ville.

Mise à part la création d'associations, les migrants africains sont également à l'origine de la création de leurs propres Églises au Caire.

### *Recréer son Église (évangélique) en terre d'islam : la figure du migrant-pasteur*

Les Églises missionnaires étant jugées trop traditionnelles et ne pouvant accueillir l'ensemble des croyants africains, de petits groupes religieux autonomes (groupes de prière ou Églises) se constituent depuis plusieurs années au Caire. Les motivations, les acteurs et les formes de ces groupes sont très variés. La sphère protestante évangélique s'avère la plus concernée par ces innovations religieuses. Les Églises évangéliques africaines, généralement à tendance pentecôtiste, sont essentiellement des « *Églises de migrants* » (Fancello, 2006 : 276) ; elles ne précèdent pas ou n'accompagnent pas la migration mais sont plutôt le résultat de la formation de communautés ou de groupes de prière par les migrants en Égypte. Seule la puissante *Redeemed Christian Church of God*, dont l'Église-mère est implantée au Nigeria, a été fondée à l'extérieur du territoire égyptien. Elles sont relativement récentes puisqu'elles datent presque toutes des années 2000 – décennie durant laquelle les difficultés administratives et juridiques se sont multipliées pour les migrants et durant laquelle les espoirs de quitter l'Égypte se sont amenuisés.

Leurs pasteurs, de jeunes hommes (20-35 ans), issus de familles catholiques, étaient souvent convertis au protestantisme évangélique avant d'immigrer en Égypte. Seul le pasteur camerounais, John, de la Church of the Redeemed, était catholique lors de son arrivée au Caire en 1996. Il a très tôt découvert Maadi Community Church : « *J'ai connu MCC un an après mon arrivée. Je voulais au moins fêter Noël ! J'étais catholique mais je cherchais juste une Église* ». Le Congolais Henri, lui, était musulman avant de se convertir au protestantisme, lors de son séjour en tant que travailleur humanitaire au Soudan. Enfin, le pasteur Yared s'est enfui d'Érythrée, où les évangéliques sont persécutés, et a recréé son Église au Caire. Ces pasteurs avaient déjà eu une expérience en tant que leader

religieux dans leur pays ou ont pu profiter de l'offre locale de formations religieuses et sont ainsi devenus des néo-pasteurs ou *migrants-pasteurs* (Bava, Picard, 2010 : 165). Les centres de formation biblique et théologique fréquentés au Caire sont d'origine américaine ou nigériane. Les formations proposées par Maadi Community Church, fondée par la communauté états-unienne expatriée, ont rencontré un réel succès entre la fin des années 1990 et le début des années 2000, notamment auprès des Soudanais. MCC a instauré plusieurs groupes de discussion et d'échanges (*life groups* ou *cell groups* à domicile, répartis à travers toute la ville) ainsi qu'un centre de formation et d'études bibliques majoritairement fréquenté par les Africains, le Petrescue Bible Institute<sup>1</sup>. Pour 50 LE (environ 5-6 euros) par mois, les étudiants peuvent suivre différentes formations allant de quatre mois à deux ans, pour obtenir le statut de leader ou un diplôme de pasteur et créer ensuite leur propre Église (*daughter church* ou *baby church*) (planche photographique 11). Entre 100 et 150 étudiants y seraient inscrits chaque année. Pour le responsable américain de MCC, cette autonomisation n'est pas un problème, elle est plutôt un objectif : « *Our idea is not to see how big we can get ; our idea is to be like a living organism. If we reproduce, we make new children, they grow and become independant* »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Anciennement, Victory Bible School. Le changement de nom s'est effectué afin de rendre hommage à Dave Petrescue, un pasteur canadien mort suite à un accident domestique à son domicile, à Maadi, jusqu'alors très investi dans ces formations et auprès de la communauté soudanaise en général.

<sup>2</sup> Entretien du 9 novembre 2009, bureaux de MCC, Maadi.

## Planche photographique 11. Etudes bibliques et formation de leaders africains à Maadi Community Church



Source : Internet, page Facebook du PBI, 2011.



S. Bava, 2010, cour de MCC.

Haut : Séance de formation dans la cour de Maadi Community Church.

Milieu : Cérémonie de remise de diplômes aux nouveaux leaders formés à Maadi Community Church.

Bas : Remise de diplôme à un nouveau pasteur congolais.



Source : Internet, page Facebook du PBI, 2012.

D'autres leaders africains se sont autoproclamés pasteurs suite à des rêves ou des miracles (guérisons, etc.). Patrice, arrivé en 2006 du Cameroun en tant que footballeur professionnel et bloqué au Caire alors qu'il pensait se rendre en Lituanie pour une compétition, n'a suivi aucune formation ; selon lui, c'est la persévérance qui prime. Il ne perd pas de vue ses projets dans le domaine du football mais a pris la tête d'une Église peu après son arrivée :

*« J'ai voulu me concentrer sur les réunions de prières, rassembler les Africains autour du Christ. [...] Le but était de rassembler un maximum de personnes autour de la foi. Elle se vit partout, quelque soit l'endroit où nous nous trouvons. La voie du football s'est avérée en fait celle du Seigneur. [...] La mission de l'Église, c'est aller annoncer : faites de toutes les nations des disciples [il fait référence à l'Évangile selon Saint Matthieu, chapitre 28 :19]. La parole que nous prêchons, c'est pour faire des disciples. Et les occasions, c'est le Seigneur qui les crée »<sup>1</sup>.*

Dans un mélange de dépit inconscient et d'opportunisme conscient (suite à un échec universitaire, à la non-obtention d'un permis de séjour ou d'un visa), on réapprend la religion en profondeur, on redécouvre Dieu à sa manière et l'on décide de s'y consacrer. La destinée professionnelle n'est pas envisagée à l'avance mais se dessine bel et bien durant la période de transit. C'est donc le lieu de transit prolongé qui fait réviser les projets professionnels, religieux et migratoires de bon nombre de migrants africains. Pour beaucoup, la relation avec Dieu est considérée comme plus intense depuis qu'ils se trouvent en Égypte. Ils trouvent des causes transcendantes à leur parcours, des explications qui les dépassent et qui n'appartiennent qu'à Dieu. On retrouve dans les discours des expressions liées à l'« appel » de Dieu, l'idée d'avoir été « guidés » par Lui. Ces changements d'orientation, ces choix de vie, ne pourraient probablement pas être déclenchés sans la présence d'une offre de formation religieuse abondante et efficace au Caire ni sans le développement des mouvances évangéliques en Égypte (Bava, Picard, 2010).

L'investissement personnel religieux devient plus intense en exil, d'autant plus dans un pays où l'on devient partie prenante de la minorité religieuse. Le statut de pasteur correspond à un certain prestige social et donne un sens religieux et professionnel à l'exil, ainsi qu'à la halte forcée. Par ailleurs, le pasteur reçoit

---

<sup>1</sup> Entretiens du 2 décembre 2009 et du 13 juin 2010, cour de Maadi Evangelical Church, Maadi.



théoriquement la dîme, soit 1/10<sup>ème</sup> du salaire de chaque fidèle. Confrontés à l'immobilisme étatique et aux failles du système onusien, ces pasteurs ou néo-pasteurs sont nombreux à s'engager socialement auprès de leur communauté, auprès d'autres migrants, de réfugiés, voire d'Égyptiens défavorisés, en rejoignant des structures existantes ou en créant leurs propres centres socio-éducatifs (Cf. supra). Ils doivent également adapter leurs pratiques au contexte égyptien et au contexte migratoire pluriel. Le parcours de Joseph, arrivé de RDC en 2002 et ayant obtenu le statut de réfugié en 2004, est à ce sujet éclairant :

*« J'ai appartenu à la Voie Internationale en RDC, où j'ai suivi des cours pour devenir leader [La Voie Internationale est un ministère « non confessionnel » de recherche, d'enseignement et de communion bibliques à l'échelle mondiale dont le siège se trouve dans l'Ohio] [...]. J'ai fui mon pays pour des raisons politiques et lorsque je suis arrivé ici, j'ai rejoint un groupe de prière congolais ainsi que l'Église Évangélique du Caire [la seule Église protestante francophone officielle de la ville]. Je prêchais à la place du pasteur suisse de temps à autres et puis à cause de conflits internes, j'ai décidé de quitter l'EEC. Encouragé par le pasteur de mon groupe de prière [devenu une Église indépendante], j'ai décidé en 2005 de suivre des cours bibliques dans un centre nigérian qui travaillait avec des missionnaires coréens et américains [le centre est désormais fermé]. Les cours étaient ouverts à tous et étaient suivis par des Égyptiens, des Soudanais, des Érythréens, des Nigériens... En 2008, j'ai obtenu mon diplôme et j'ai remplacé le pasteur de mon Église. On souhaite développer une branche anglophone. Dieu m'a rattrapé ici ! [...] La pression n'est pas la même ici, on exerce plus de foi, on s'adonne plus. Le culte est plus souple et modéré car les gens viennent de différents horizons »<sup>1</sup>.*

Le Pasteur Patrice explique lui aussi ses tendances, devenues plus œcuméniques, plus interdénotationnelles :

*« L'Église CNA [Christ de la Nouvelle Alliance] au Cameroun est évangélique baptiste à tendance pentecôtiste. Moi, je ne mets pas l'accent sur ça. C'est plus l'idée de "chrétien". J'imité aussi ce que les autres font de bien. Je ne fais pas trop de différences de religion. Les chrétiens sont les disciples du Christ. Je veux rassembler ceux qui sont chrétiens et ceux qui ne l'étaient pas [les nouveaux convertis] ; sauver ceux qui ne connaissent pas »<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> Entretiens du 10 décembre 2009 et du 27 mai 2010, à son domicile, Sakakini.

<sup>2</sup> Entretien du 13 juin 2010, cour de Maadi Evangelical Church, Maadi.

Au-delà d'une vision déterritorialisée et anhistorique de ces Églises, se pose la question de leur capacité d'adaptation aux contextes locaux et de leur plasticité culturelle (Fancello, 2006 ; Corten, Mary, 2000 : 16). Les référents identitaires premiers peuvent être la nation – c'est le cas de la *Sudanese Community Church* et de la *Nigerian Community Church*. Un culte spécial est alors célébré lors de la fête nationale ou d'indépendance du pays d'origine. D'autres Églises davantage inspirées par le panafricanisme proposent des services multilingues aux migrants originaires de toute l'Afrique subsaharienne (en procédant à des traductions simultanées). Le Pasteur John, du Cameroun, exprime cette volonté d'ouverture : « *Je n'aime pas les Églises nationales... Je pensais avant que le langage était une barrière. [...] Notre Dieu est un Dieu de diversité, il y a beaucoup de nouvelles façons de prier. L'important c'est de ramener les gens vers Dieu. Qu'importe si on est catholique, pentecôtiste, évangélique... Il faut ramener vers Lui. Dieu est un* »<sup>1</sup>.

Les invitations entre pasteurs africains, possédant ou non la même nationalité, sont très répandues. Le fait qu'un groupe de prière utilisant uniquement le lingala s'ouvre aux francophones puis aux anglophones (nigériens notamment), témoigne d'une prise de conscience de la diversité locale, culturelle et linguistique, des migrants et de la nécessité de remodeler les frontières de son groupe religieux d'appartenance afin de perdurer au Caire. Sandra Fancello (2009) parle d'un souci de « *désethnicisation* » du culte chez les pasteurs les plus « *modernistes* ». Cependant, comme ailleurs, la concurrence marque ces milieux protestants évangéliques et les conflits entre pasteurs africains et les scissions d'Églises sont fréquents. Pour le fidèle catholique Pascal, quelque peu critique vis-à-vis de ce foisonnement évangélique, c'est d'ailleurs « *un luxe que de créer plein de petites Églises de 20 personnes* »<sup>2</sup>.

Concernant les liens à la société d'accueil, la rigidité du contexte politico-religieux égyptien induit également des processus d'adaptation particuliers. La violence qui caractérise les relations concurrentielles politiques et religieuses ou interreligieuses dans certains pays subsahariens majoritairement musulmans, comme le Mali ou le Burkina Faso (Fancello, 2007 : 42), s'exprime en Égypte de manière beaucoup plus discrète et silencieuse. Le prosélytisme chrétien étant interdit, les Africains évangéliques se doivent d'innover pour diffuser leur message, sous peine d'être arrêtés par les autorités. C'est davantage par Internet, par les réseaux africains de sociabilités, voire par les ambassades africaines que les informations circulent. Par ailleurs, il arrive que les revendications politiques exprimées par certains pasteurs prophètes soient réprimées. Par exemple,

<sup>1</sup> Entretien du 20 juin 2010, locaux du centre social affilié à The Church of the Redeemed, Hadayek el Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 26 novembre 2009, Ambassade du Burundi, Mohandessen.

lorsqu'un pasteur congolais du Caire s'est approprié le discours d'un opposant politique en exil en France, membre de l'organisation politique APARECO (Alliance des Patriotes pour la Refondation du Congo), en insistant avec pugnacité sur son rôle d'élu et sa mission de délivrance et de libération religieuse de la RDC, le ministère égyptien des Affaires étrangères l'a menacé de faire cesser ses activités. Ses références plus ou moins implicites au kimbanguisme<sup>1</sup> témoignent de sa volonté d'affirmer l'identité ethno-nationale de son Église pentecôtiste. Un ancien fidèle de l'Église regrette à ce sujet : *« Tout est devenu trop politique avec lui. En Europe, l'opposition est possible mais pas ici ! Il a exposé son Église à la sécurité égyptienne »*<sup>2</sup>.

La délimitation du « champ de mission », égyptien comme transnational, est redéfinie et les ambitions réduites du fait des risques que comportent les pratiques prosélytes et des difficultés à se déplacer et à sortir du territoire. Une fois leur vocation religieuse découverte, ces pasteurs expriment régulièrement leurs espoirs d'un retour au pays ou d'une émigration extérieure afin d'y implanter leur ministère ou d'y répandre la « bonne nouvelle » : *« Ma vie est entre Ses mains. Partout où il veut m'emporter, je suis prêt »*<sup>3</sup> explique le Pasteur John. *« Je retournerai au Cameroun un jour... Mais je suis missionnaire maintenant, je suis les orientations divines »* confirme Patrice, le footballeur autoproclamé pasteur.

Robert, pasteur sud-soudanais formé à MCC, complète aujourd'hui sa formation en Roumanie via les Assemblées de Dieu ; il s'est marié à une Roumaine. Mais il demeure cependant un cas exceptionnel. Ces ambitions personnelles et religieuses, entre évangélisation extérieure et mission en terre d'islam, relèvent en réalité moins d'une stratégie missionnaire structurée que d'un mélange de contraintes migratoires et de rêves visionnaires (Mary, 2003 : 112). Joseph, de RDC, espère :

*« Bien sûr, je retournerai en RDC, c'est mon pays et je crois qu'il y a une mission là-bas. Mais le but c'est d'être partout. Le mieux serait d'émigrer ailleurs, surtout pour les enfants... La connaissance que j'aie de la Parole, je dois la communiquer. Il faut implanter des succursales ailleurs mais on est enfermé ici [...]. Je maîtrise mal l'arabe mais intégration oblige, j'ai dû apprendre. Même en tant que pasteur, c'est important, c'est un pont avec les*

---

<sup>1</sup> Le Kimbanguisme est un mouvement religieux d'inspiration chrétienne et messianique, né en 1921 dans le contexte colonial du Congo belge. L'Église kibanguiste, née de l'activité prophétique de Simon Kimbangu, est aujourd'hui implantée dans de nombreux territoires de la diaspora congolaise. Une tension complexe entre apolitisme de principe et discours doctrinal s'inscrivant dans un horizon théologico-politique de méfiance à l'égard de la démocratie, traverse aujourd'hui l'Église. Cf. les recherches récentes de : Melice (2009) et Mokoko-Gampiot (2004).

<sup>2</sup> Entretien du 5 novembre 2009, dans un café du quartier de Dokki.

<sup>3</sup> Entretien du 15 juin 2010, bureaux de MCC, Maadi.

*Égyptiens. On sait que la conversion des musulmans sera difficile mais l'Égypte sera bientôt récupérée par le christianisme. Elle s'ouvre au monde extérieur, l'Égypte conservatrice est en train de perdre son influence sur la jeune génération »<sup>1</sup>.*

Les rapports avec les institutions religieuses locales restent eux aussi discrets puisqu'en théorie, toute Église évangélique et tout nouveau pasteur ordonné doivent être enregistrés auprès de l'*Evangelical Fellowship of Egypt* (EFE), réseau officiel regroupant l'ensemble des Églises protestantes du pays. Cependant, son président, Safwat Al-Bayadi, semble ignorer ou minimiser le phénomène, et les démarches faites en ce sens restent très rares, révélant ainsi une pluralisation religieuse qui s'effectue « par le bas » :

*« Dix-sept Églises regroupent toutes les tendances "évangéliques" en Égypte [Presbytériens, Baptistes, Méthodistes...]. Pourquoi créer une nouvelle Église ? Chaque nouvelle Église doit demander à rejoindre un des groupes. On ne crée pas une nouvelle Église pour des Soudanais alors qu'ils ne restent pas ! Ils peuvent nous rejoindre jusqu'à leur départ. À propos des bâtiments, ils peuvent louer certaines de nos églises. Parfois, elles ne veulent pas mais il n'y a vraiment que très peu de problèmes [...]. Les pasteurs étrangers doivent se procurer un contrat afin d'obtenir leur visa, pouvoir acheter une voiture, etc. Nous n'avons pas de chiffres concernant les pasteurs étrangers ordonnés en Égypte... Ils sont vraiment très peu »<sup>2</sup>.*

Ce fonctionnement en marge des institutions n'empêche pas de voir émerger un désir de reconnaissance de la part des pasteurs africains. Patrice, pasteur de l'Église camerounaise CNA (Christ de la Nouvelle Alliance), a ainsi entamé des démarches auprès de l'*Evangelical Fellowship of Egypt*, grâce à l'appui d'un avocat égyptien – évangélique – mais il est également entré en négociation avec les responsables de l'Église baptiste CNA à Yaoundé, au Cameroun. En effet, si Patrice a repris le nom de son Église camerounaise d'origine pour créer son Église au Caire, ce n'est qu'*a posteriori* qu'il a décidé d'une officialisation en tant que « branche » de CNA en Égypte<sup>3</sup>. La volonté de conserver l'identité nationale de l'Église peut donc être compatible avec celle de retrouver une affiliation plus institutionnalisée, à la fois *ici* et *là-bas*.

Plus concrètement et à une échelle plus fine, observer les espaces des pratiques religieuses permet de mieux saisir les modalités de reterritorialisation de ces Églises

---

<sup>1</sup> Entretiens du 10 décembre 2009 et du 27 mai 2010, à son domicile, Sakakini.

<sup>2</sup> Entretien du 21 mai 2010, au siège de l'*Evangelical Fellowship of Egypt*, au sein du *Ramses College for Girls*, Ghamra (près de Sakakini).

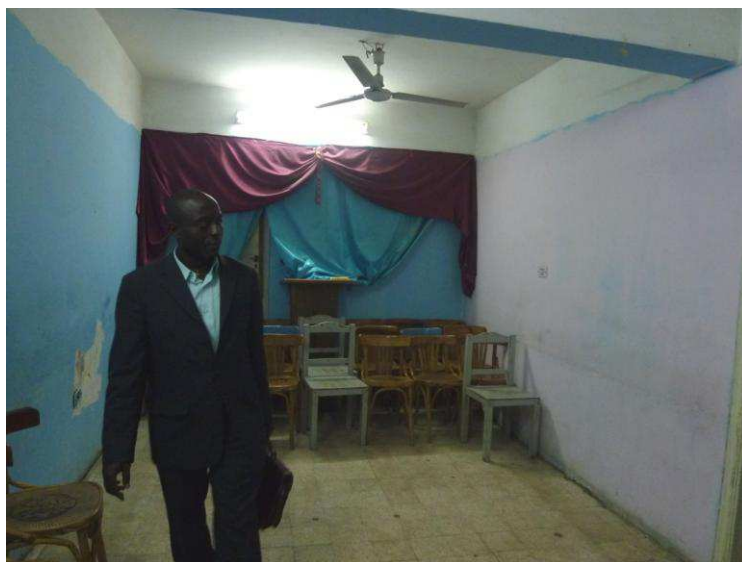
<sup>3</sup> Une Assemblée CNA est également enregistrée officiellement en Suisse.

évangéliques africaines en Égypte. A nouveau, les espaces chrétiens plus anciens de la ville vont pouvoir jouer le rôle de « leviers ».

*Le système de partage des lieux de culte avec les coptes évangéliques*

Concernant les lieux de prière, il est quasiment impossible d'un point de vue administratif de faire construire une nouvelle église au Caire, comme il est formellement interdit de prier en dehors d'un lieu de culte ou de se rassembler dans un espace privé pour des activités religieuses. En pratique, des « Églises de maison » existent dans différents quartiers du Caire. Certains fidèles africains décident de croire plus discrètement et plus individuellement, seuls, à domicile, avec des chants religieux et des sermons téléchargés en format MP3 ou visionnés sur Internet par exemple. Le manque de lieux de culte est un sujet sensible chez les responsables religieux, coptes comme étrangers, et le devient d'autant plus que les groupes de fidèles se multiplient à travers la ville. Exceptionnellement, toujours de manière informelle, on prie dans les locaux d'une école ou d'un centre social, soudanais le plus souvent, où la discrétion est de mise (photo 12).

**Photo 12. Locaux de l'association The Sudanese Refugees Community Development**  
**Association sous-loués par plusieurs Églises africaines du Caire**



J. Picard, 2009, Hadayek el Maadi.

Aujourd'hui cependant, un système avantageux de partage des lieux de culte semble s'établir entre Africains et coptes évangéliques (planche photographique 12). Les

coptes orthodoxes ou catholiques demeurent plus réticents à ce genre de pratiques. Les lieux partagés, exceptés les anciennes Églises occidentales du centre-ville (près de Garden City, de la gare Ramses ou de la place Ataba) « récupérées » par les coptes évangéliques, ne ressemblent pas toujours à des bâtiments d'église traditionnels : il s'agit de bâtiments constitués de quatre murs et d'un toit, cachés des regards par un mur de briques et un haut portail, ou il peut s'agir d'immeubles discrètement insérés dans le paysage de la rue. Le dernier étage, le plus récemment construit, peut être réservé aux Africains, tandis que les coptes se réunissent dans une autre salle, au rez-de-chaussée ou aux étages inférieurs. Dans la continuité de la tradition protestante et dans son souci de sobriété, peu d'importance est accordée au final à l'architecture des lieux de culte et à leurs ornements intérieurs ; c'est l'activité religieuse et la présence de l'Esprit qui fait d'un espace un lieu de culte (Fancello, 2009 ; Lautman, 2000). Les pasteurs africains apprennent à négocier directement avec les pasteurs coptes, de leur quartier ou d'un quartier plus éloigné, un étage, une salle, des plages-horaires et des tarifs de location pour mener leurs activités. Certains coptes ne réclament cependant pas de loyer, ou des loyers peu élevés. Une maîtrise de l'espace urbain se développe ainsi chez les Africains évangéliques à la recherche de lieux de culte. A Ain Shams, à Maadi, à Ataba, à Isa'af ou dans le quartier de la gare Ramses, de telles collaborations existent. Elles se réalisent « par le bas » puisque aucune démarche n'est effectuée auprès de l'Evangelical Fellowship of Egypt.

Plusieurs Églises africaines, une Église coréenne et le culte égyptien peuvent par conséquent se succéder durant une seule et même journée, au sein d'un même bâtiment. L'Église copte Maadi Evangelical Church est décrite aujourd'hui par les migrants comme « saturée ». L'appropriation de l'espace par chaque Église passe par le renouvellement de la décoration lors de chaque début de culte : changement d'instruments de musique, de pupitre, de poster aux murs, disposition de bouquets de fleurs en plastique... (planche photographique 13). Le culte africain a lieu tandis que la chorale, un match de ping-pong, des jeux d'enfants ou le cours de catéchisme pour Égyptiens se déroulent dans la cour ou dans une salle mitoyenne (planche photographique 12). Les individus se croisent plus qu'ils n'établissent une véritable communication mais les échanges avec les responsables de ces Églises – qui y voient une manière d'accroître leur visibilité – sont généralement cordiaux. Le responsable égyptien de l'Independent Baptist Church à Ramses explique :

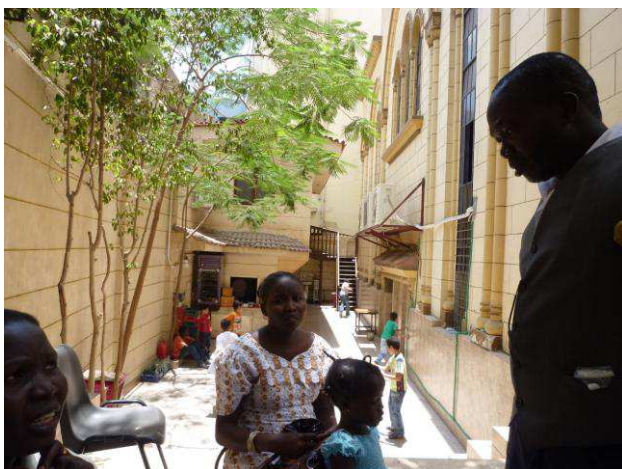
*« Le groupe sud-soudanais est venu il y a sept ans, un autre, il y a deux ans et un groupe congolais, il y a deux ans aussi. Notre église est au centre de la ville, c'est facile pour tout le monde au Caire de venir. [...] Nous ne demandons pas d'argent, c'est un cadeau, ils donnent ce qu'ils veulent. On les aime beaucoup. [...] On demande au Seigneur de ne pas créer de problèmes... Les relations avec le voisinage sont très amicales »<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Conversation du 25 juin 2010, cour de l'Independent Baptist Church, Ramses.



## Planche photographique 12. Des Églises coptes évangéliques sous-louées ou prêtées à des Églises africaines



J. Picard, 2010, Independent Baptist Church, quartier de la gare Ramses.

Cours et devantures d'Eglises coptes évangéliques, où discutent, prient et se retrouvent les migrants africains.

De jeunes Egyptiens occupent également parfois ces mêmes cours (jeux de ballons, ping-pong...).

En bas à droite : du fait de l'étroitesse des locaux, certains membres éthiopiens et érythréens de l'Eglise sont contraints de s'installer à l'extérieur durant l'office.



J. Picard, 2010, Maadi Evangelical Church, Maadi.



J. Picard, 2010, Ataba.



J. Picard, 2010, Isa'af.



**Planche photographique 13. Succession d'Églises africaines à Maadi Evangelical Church et changement de décors**



Les deux clichés : J. Picard, 2009, Maadi Evangelical Church, Maadi.

Le samedi, le culte de la Nigerian Community Church (10h du matin) (photo du haut) précède celui de l'Église du Christ de la Nouvelle Alliance (13h) (photo du bas), qui précède lui-même celui de l'Église « Parler en Gloire » (16h). Entre 10h et 13h par exemple, la décoration de la salle change ; les instruments de musique sont remplacés par d'autres, les bouquets de fleurs et les tissus autour du pupitre sont retirés, tout comme le poster (au niveau de la scène) indiquant les coordonnées et missions de l'Église nigériane.

Les manières expressives, voire ardentes de prier Dieu, les cris, le volume sonore des chants et des prédications africaines évangéliques, sont souvent accueillis avec méfiance, rejet ou crainte par la population locale. Nous avons entendu parler de jets de pierres contre une église et de jeunes Égyptiens ont été accusés de jouer avec des allumettes à proximité d'une autre église et d'avoir fait brûler une partie des locaux. Le gardien d'origine grecque de Maadi Evangelical Church explique :

*« Les groupes africains adorent très fort Jésus ! C'est le contraire des Coréens ! Autour de l'église, il y a beaucoup de musulmans et un hôpital aussi... Je leur demande tous les jours de baisser le volume. La police est venue car les voisins ont appelé un samedi. Ils veulent dormir le week-end eux ! »<sup>1</sup>.*

Les migrants n'ont souvent d'autre choix que de se plier aux exigences de la majorité religieuse, comme le rapporte un pasteur nigérian :

*« L'essentiel n'est pas d'être bruyant. On n'a pas besoin de crier, on doit être tranquille. Tu sers Dieu, tu n'as pas besoin de réveiller les gens. Je n'organise aucune réunion à domicile »<sup>2</sup>.*

Cependant, avec les coptes évangéliques, certaines formes de collaboration plus poussées peuvent apparaître. Nathan, responsable du centre social The Sudanese Children Care Educational Center (Cf. supra), s'est rapidement rapproché de l'Église égyptienne *The Holiness Revival Church*, dont le siège est situé à Shubra mais qui possède une branche dans son propre quartier, à Ain Shams. Il est depuis le début des années 2000 reconnu comme le responsable du « Ministère soudanais » de *The Holiness Revival Church* et utilise une partie des locaux de celle-ci, appelée le « Hall », pour ses activités religieuses. Le Hall est situé dans la même rue que l'Église copte, pratiquement en face (planche photographique 14). A l'échelle de cette rue, se concentrent différentes boutiques coptes autour de l'Église : un couturier, un bijoutier, où l'on peut apercevoir des portraits du Pape Chenouda III ou des images de la Vierge affichés aux murs. Des murs extérieurs d'immeubles sont également marqués discrètement d'une croix, tandis qu'à une centaine de mètre plus loin, s'élève une mosquée. Le Pasteur Nathan est aujourd'hui connu et reconnu par les occupants et commerçants du quartier. Pour lui, les coptes sont devenus ses principaux soutiens :

---

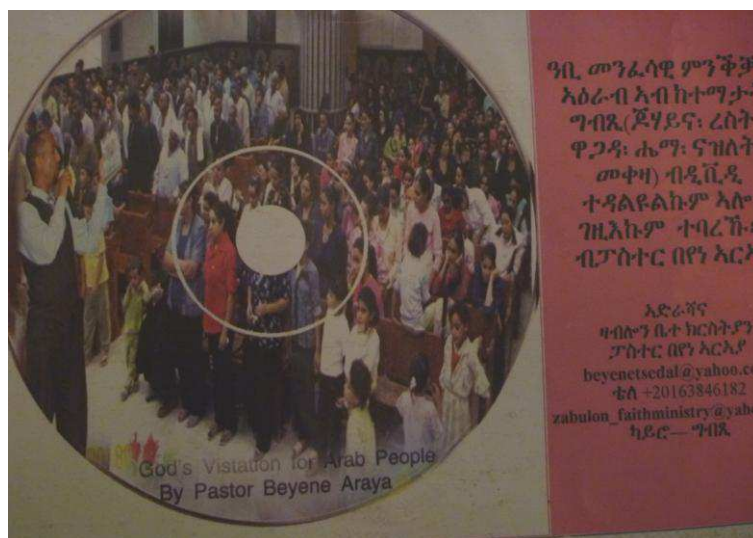
<sup>1</sup> Conversation du 29 mai 2010, cour de *Maadi Evangelical Church*, Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 23 juin 2010, dans un café de Maadi.

« Cela fait dix ans que je travaille avec les coptes, je n'ai pas de problèmes avec eux ! [...] Je connais de nombreux pasteurs égyptiens, j'ai fait des conférences avec eux. [...] Ceux qui m'aident le plus, ce sont les Égyptiens. Si j'ai des problèmes d'argent, j'y vais... Pour l'école, ils aident [Nathan est responsable du Sudanese Children Care Educational Center, situé à Ain Shams, à quelques rues du Hall et de l'Église copte évangélique ; Cf. supra]. [...] J'ai trouvé le lieu [pour son ministère] par un pasteur égyptien. Il m'a demandé si l'on pouvait travailler ensemble. C'était un vieil homme... Comme mon père ! »<sup>1</sup>.

En outre, par le biais d'associations avec d'autres responsables coptes, certains pasteurs érythréens ou soudanais réussiraient même à amorcer un travail missionnaire dans le pays, auprès de populations rurales de Moyenne et Haute-Égypte notamment (photo 13). Cette publicité (l'image figurant sur le CD est un photo-montage), essentiellement vue par les Érythréens du Caire, a pour but de renforcer le prestige du pasteur mentionné et de participer à sa renommée.

**Photo 13. Pasteurs africains et tentatives missionnaires auprès de la population locale**

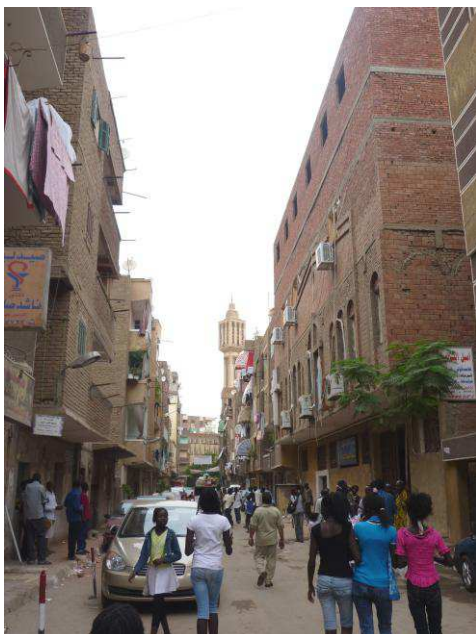


Source : J. Picard, 2011. Publicité issue d'un magazine érythréen diffusé au Caire (sur le CD est écrit : « God's vis[i]tation to Arab People, By Pastor Beyene Araya »).

<sup>1</sup> Entretien du 27 mai 2011, locaux du SCCEC, Ain Shams.



**Planche photographique 14. Fête de l'école soudanaise SCCEC dans les bâtiments d'une Église copte d'Ain Shams**



J. Picard, 2011, Ain Shams.

Haut : rue de *The Holiness Revival Church*. L'Eglise principale se trouve au bout de la rue sur la gauche. Le « Hall », où prient les Soudanais est le bâtiment qui apparaît à droite au premier plan.



J. Picard, 2011, Ain Shams.

Milieu et bas : Cérémonie de remise des diplômes aux enfants de l'école SCCEC à l'intérieur du « Hall ». Une des responsables égyptienne de l'Eglise copte évangélique est assise au premier rang.



J. Picard, 2011, Ain Shams.

En conclusion, les initiatives sociales et religieuses des migrants sont significatives non seulement des insuffisances réelles du système-réfugié mais également des capacités individuelles et collectives des acteurs-migrants en termes d'autonomisation. Certes, les Églises, les ONG, les ONGc et notamment la congrégation des Comboniens, tentent de s'adapter aux recompositions de la demande en élargissant leurs critères de sélection, en entamant des processus de dispersion urbaine et de « fragmentation paroissiale » et en s'implantant de manière plus ou moins formelle dans des quartiers périphériques de migrants (Zeitoun, Maadi, Ain Shams, Arba'a wa Nus). Les recompositions et reconfigurations territoriales liées à la présence africaine ne sont donc pas seulement réalisées directement par les migrants, elles le sont aussi par les acteurs qui les assistent.

Cependant, se sentant pour certains délaissés voire rejetés par les institutions onusiennes, l'État égyptien, les ONG ou les Églises, les migrants se détournent de ce réseau d'acteurs, par choix ou par nécessité. Des ressources, des conseils, des formations, des emplois, vont être recherchés « ailleurs », de manière indépendante. En réalité, la plupart des Africains ne venant pas du Soudan ou de la Corne de l'Afrique et les non réfugiés statutaires, ne fréquentent ni les acteurs ni les lieux du système-réfugié. En louant des appartements privés dans leur quartier ou en négociant et partageant des lieux de culte avec les coptes évangéliques, quelques leaders africains chrétiens, issus de classes sociales assez élevées, réussissent à créer, et parfois à maintenir sur le temps long, leurs propres associations ou CBOs et leurs propres Églises « africaines ». Pourtant, le contexte égyptien, où la discrétion chrétienne est de mise et où les groupes issus de la société civile ont du mal à peser politiquement, reste défavorable à leur stabilisation ; leur « pouvoir d'agir » reste très limité et les initiatives sont souvent éphémères. Par la même occasion, ces leaders se découvrent de nouvelles vocations, voire de nouvelles missions, qui redéfinissent leur identité et leurs projets, tant migratoires que professionnels. La multiplication des Églises africaines autonomes dans la ville a mis en lumière une figure sociologique originale : celle du migrant-pasteur, ayant pris la décision de se former religieusement au Caire, de créer son propre groupe religieux, de réinventer sa mission et de redessiner sa voie. Sans la présence d'instituts de formation évangéliques (notamment d'origine états-unienne) et sans l'existence des lieux de culte coptes protestants, ces néo-pasteurs n'auraient sans doute pas eu les mêmes facilités pour exister et s'ancrer au Caire.

## Conclusion de la deuxième partie

Le blocage de migrants de différentes nationalités au Caire a provoqué la mobilisation d'acteurs humanitaires et confessionnels variés. Cette mobilisation d'urgence s'est aujourd'hui pérennisée et témoigne d'une certaine manière de son échec ; elle maintient un certain nombre d'Africains en situation de dépendance, dans les domaines vitaux que sont l'éducation, la santé ou l'emploi. Comme dans d'autres régions du monde, les partenaires du HCR ont par ailleurs été identifiés comme principalement d'origine étrangère (occidentale) mais également d'origine chrétienne. La mission de ces acteurs est donc rendue complexe dans un pays arabo-musulman tel que l'Égypte. Maintenu « aux frontières du politique », le système-réfugié peine à s'affirmer sur la scène de la revendication des droits des migrants. Il peine aussi à établir des collaborations avec la société civile égyptienne, pourtant en effervescence depuis les mouvements de révolte de 2011.

Les ONG confessionnelles et les Églises missionnaires sont désormais incontournables et pallient une politique d'accueil déficitaire des étrangers. L'offre sociale et spirituelle s'est progressivement adaptée à la demande, comme elle s'est adaptée à la géographie urbaine dispersée des migrants au Caire. Des services religieux destinés à chaque groupe migrant ont été mis en place et assurent une certaine « continuité transnationale des croyances ». Des ajustements, matériels et symboliques, ont été réalisés au sein des Églises missionnaires, afin de secourir le plus grand nombre. Une analyse à l'échelle micro-locale a permis de repérer ces recompositions dans le paysage urbain (agrandissements, bâtiments supplémentaires notamment). La décentralisation des services a été facilitée lorsqu'un édifice religieux missionnaire était déjà implanté dans le quartier (partage d'un lieu entre plusieurs congrégations catholiques) mais elle demeure plus complexe et discrète (transformation d'appartements privés) dans les quartiers les plus récemment urbanisés (Arba'a wa Nus). Quoi qu'il en soit, ces Églises et ONGc, fréquentées quotidiennement, ajustent leurs territoires à ceux des migrants et facilitent ainsi l'ancrage urbain des Africains. En marge du fonctionnement du HCR et des grandes ONG, elles prennent leurs propres initiatives et redéfinissent discrètement les critères de l'assistance. On note une « africanisation » des

acteurs de l'assistance, avec l'arrivée de bénévoles, de professionnels, de prêtres et de pasteurs d'origine africaine au Caire depuis quelques années. Elles connaissent ainsi un renouveau missionnaire, plus humanitaire que prosélyte, et une véritable revitalisation, après avoir été délaissées suite au départ des Occidentaux d'Égypte, dans les années 1950. Les Comboniens, renommés au Soudan, sont particulièrement actifs sur le terrain, malgré les besoins croissants et diversifiés de la communauté soudanaise et malgré les concurrences émergentes en termes d'offre sociale et spirituelle, notamment dans les quartiers les plus pauvres, tel Arba'a wa Nus.

Cependant, des dysfonctionnements sont apparus et les Églises missionnaires ne peuvent, à elles seules, répondre à la diversité actuelle des besoins, par manque de moyens et du fait de la rigidité des critères institutionnels de l'aide. La part des migrants aux statuts juridiques flous est devenue trop importante et une « sélection » des bénéficiaires a dû progressivement s'organiser. Le système-réfugié se retrouve lui aussi face à la question problématique de la catégorisation rigide des migrants. Ces derniers en ont pris conscience et des processus d'autonomisation, sociale, économique et religieuse, sont aujourd'hui à l'œuvre dans la capitale égyptienne. Il était donc important de ne pas nous limiter à l'observation des seuls groupes « réfugiés » et du seul système classique de l'assistance ; il était nécessaire d'étudier de manière plus approfondie les quartiers de migrants, leurs rythmes, leur quotidien, leurs représentations et leurs recompositions. Les centres sociaux et les Églises africaines créés « par le bas » témoignent des capacités d'acteurs que possèdent les migrants, de leurs compétences en termes d'appropriation des lieux, des codes et d'organisation en marge de la ville et des institutions. Les problèmes du lieu d'implantation de leurs activités et de la nécessaire discrétion de celles-ci sont récurrents ; une fois encore, c'est par le biais d'acteurs chrétiens, coptes en l'occurrence, que de nouveaux ancrages ont pu s'effectuer (location de salles à des bailleurs coptes, partage de lieux de culte avec les coptes évangeliques...).

Après avoir tenté de croiser une lecture « par le haut » et « par le bas » du thème de la revitalisation des Églises au Caire, intéressons-nous désormais à la citadinisation des migrants au Caire, à leurs manières de s'installer, d'habiter et de s'approprier la capitale égyptienne et ses quartiers.







### **PARTIE 3. LES LIEUX URBAINS DE L'ATTENTE : RECOMPOSITIONS TERRITORIALES ET IDENTITAIRES**

« On ne voit pas l'Égypte sur le plan physique.  
Il faut voir l'Égypte sur le plan spirituel.  
L'Égypte est vaste et tout est possible »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Entretien avec Arnaud (Congolais de RDC), 21 novembre 2009, cour de Maadi Evangelical Church, Maadi.



## Introduction de la troisième partie

La situation d'impasse migratoire égyptienne nous amène à nous interroger dans ce troisième temps sur l'urbain et ses recompositions. La capitale accueille en effet depuis une trentaine d'années des acteurs humanitaires et religieux tentant de s'adapter à une demande et de répondre à des besoins ciblés, mais elle accueille avant tout des groupes migrants africains divers, dotés de leurs propres logiques d'installation. Leurs points de vue et expériences urbaines méritent d'être précisés afin de mieux comprendre leurs modalités et capacités d'ancrage.

Comment et où arrive-t-on au Caire ? Quelles sont les logiques résidentielles et de déplacements intra-urbains des Soudanais ? Des autres Africains ? Comment se familiarise-t-on avec une métropole inconnue, dense, où l'on ne comptait pas rester, de près de 20 millions d'habitants et d'une superficie de plus de 30 000 hectares ? A une échelle plus fine, quelles recompositions peut-on observer au sein de leur quartier, de leur îlot d'installation ? Quelles activités y mènent-ils ? Enfin, les représentations et les pratiques de la ville, tout comme les composantes identitaires des migrants, évoluent-elles durant le temps d'attente ? Et pourquoi ? La relation dialectique construite entre individus et espace urbain, soit la citadinité, est abordée plus précisément ici, dans un contexte d'ancrage forcé, durable, où les lieux du christianisme semblent jouer un rôle important.

Cette dernière partie se divise en trois chapitres et tente de croiser les logiques d'ancrage urbain des migrants africains avec leurs logiques d'ajustements identitaires. Il s'agit d'identifier ces lieux d'ancrage préférentiels et de déterminer leurs éventuels liens avec la sphère chrétienne. Tout d'abord à l'échelle de l'agglomération (chapitre 7), nos observations des pratiques des migrants et nos entretiens semi-directifs nous ont permis de mieux comprendre les processus premiers de familiarisation avec la ville d'une part, et avec les Égyptiens d'autre part. Avec quelles premières impressions et perceptions de la ville et de ses habitants les migrants abordent-ils leur espace d'accueil ? Quels sont les premiers liens sociaux établis ? Avec qui et comment ? Une frontière assez nette semble rapidement se dessiner entre les Soudanais, perçus tour à tour comme privilégiés ou dangereux, et les « autres » Africains. En outre, malgré leur volonté de renvoyer par leurs discours une image de communauté « noire » unie, une scission semble également

s'effectuer progressivement entre Africains chrétiens et Africains musulmans. Les appartenances identitaires et religieuses sont revisitées ou réaffirmées.

D'un point de vue spatial, la principale « porte d'entrée » de la ville pour les Soudanais sera plus particulièrement décrite ; en effet, la paroisse combonienne du Sacré-Cœur de Sakakini ainsi que ses rues limitrophes sont devenues les premiers points de repères des Sud-Soudanais à leur arrivée. Aujourd'hui, un véritable territoire soudanais s'est construit au sein du quartier de Sakakini.

Le chapitre 8 aborde justement l'échelle du quartier, celui en particulier du Grand Maadi, situé au sud de l'agglomération. La pluralisation et l'internationalisation de la présence africaine au Caire sont mises en parallèle avec la multiplication de quartiers « africains », situés majoritairement en périphérie de la ville. Nous aborderons les stratégies et trajectoires résidentielles, entre ces différents quartiers populaires ou à l'intérieur de ceux-ci, et nous décrirons les paysages urbains quotidiens des Africains. A une échelle encore plus fine, les espaces intérieurs, intimes, très investis également par les migrants, parfois seuls lieux de maintien de certaines « traditions » ou repères (habitudes culinaires, consommation d'alcool, souvenirs exposés), nous ont paru également importants à observer et à décrire. Hadayek el Maadi a plus particulièrement retenu notre attention du fait de sa concentration de migrants africains et de sa réputation parmi eux ; nous détaillerons les différentes raisons, professionnelles, religieuses et communautaires, qui ont rendu cet espace particulièrement attractif pour les Africains. Les activités qui rythment le quotidien des migrants (le travail, la prière, mais aussi la visite à des proches, la fréquentation de cafés, de restaurants, de marchés, les pratiques sportives ou artistiques) seront précisées et nous interrogerons la participation des migrants à l'étalement urbain, sur les franges de Maadi et d'Hadayek el Maadi.

Enfin, le dernier chapitre (9) tente d'aborder des logiques d'ancrage plus immatérielles, plus symboliques, au travers d'expériences urbaines et religieuses particulières. Il aborde la question des mobilités religieuses des migrants installés en Égypte. Croit-on plus en Dieu en exil et en situation d'impasse ? Des conversions sont-elles envisageables ? Pourquoi le protestantisme évangélique attire-t-il de nombreux migrants ? Les territoires missionnaires ou coptes évangéliques de la ville sont quotidiennement appropriés par les migrants mais qu'en est-il des autres lieux chrétiens faisant référence à l'histoire biblique de l'Égypte ? Par le biais de l'observation des pratiques religieuses des migrants, souvent évolutives en Égypte, et en croisant ces observations avec leurs propres représentations spatiales, les idées de territorialités et de citadinités religieuses ont pu être précisées.

## Chapitre 7. Arriver et se familiariser avec la ville du Caire

Ce chapitre questionne les premiers espaces-temps de l'expérience urbaine des migrants. Par une approche sociologique et grâce au recueil de fragments de récits, il interroge les premières impressions ou désillusions vis-à-vis de la ville, les premiers contacts ou réseaux sociaux tissés, les premiers espaces fréquentés ou habités. Afin de mieux saisir les mécanismes d'ancrage et d'appropriation spatiale des réfugiés et migrants, ce chapitre souhaite retracer leurs premiers pas dans la ville étrangère.

Comment et où précisément arrive-t-on au Caire lorsqu'on est Sud-Soudanais ou Togolais ? Comment s'établissent les contacts avec les compatriotes, avec les Africains d'autres nationalités et avec les Égyptiens ? Quelles formes de discriminations et d'identifications apparaissent ? Quelle langue est utilisée ou apprise ? Comment formule-t-on les différences spatiales entre sa ville d'origine et sa ville d'accueil ? Comment s'expriment les manques ou les surprises ? Quelles « communautés de circonstance » se dessinent et pourquoi ? Nous verrons que l'internationalisation de la présence africaine a conduit à la multiplication des représentations, des présupposés, des méfiances et parfois des jalousies à propos des Soudanais, des Nigériens ou des réfugiés statutaires en général. Si les Soudanais ou les étudiants africains d'Al Azhar, parce que mieux représentés, symbolisent des premiers contacts stratégiques, les tendances suivantes sont plutôt au repli sur la communauté d'origine. Le rapport aux références nationales d'origine et aux représentations diplomatiques peut pourtant être évolutif, notamment lorsqu'on est considéré comme déserteur ou que l'on est en situation irrégulière en Égypte.

Une des « portes d'entrée » de la ville, précisément pour les Soudanais du Sud, nous a paru importante à décrire. Il s'agit de la paroisse combonienne du Sacré-Cœur, située dans le quartier de Sakakini, au nord de la ville médiévale, qui a accueilli les premiers réfugiés des années 1980. Depuis, le territoire paroissial mais également ses alentours, sont restés quotidiennement fréquentés, investis, et constituent aujourd'hui une des centralités soudanaises de la ville du Caire.

## 7.1. Premières impressions et expériences urbaines

### *Se confronter à l'altérité : arnaques, racisme et discriminations*

Rester, habiter, s'installer... Pour les Africains du Caire, cela signifie se confronter à l'inconnu, à l'altérité, voire à l'hostilité quotidienne, notamment dans l'espace public. Les processus linéaires décrits par les sociologues Robert Park et Ernest Burgess (1921), allant de l'étape de la rivalité à celle de l'assimilation des étrangers dans la ville américaine, ne sont pas aisément transposables au cas du Caire contemporain ; cependant, les notions de concurrence entre groupes hétérogènes, de préjugés, de défiance, d'ignorance mais aussi celles d'interaction, de négociation et de composition (Grafmeyer, 1999) restent des clés de lecture utiles et essentielles pour observer et analyser les premières expériences urbaines des Africains au Caire. Si les politiques d'accueil gouvernementales et onusiennes présentent des lacunes et des dysfonctionnements, les citoyens égyptiens « ordinaires » sont également généralement perçus comme peu hospitaliers par les migrants.

Rappelons que « *la nature d'une ville n'est pas seulement affaire de politique ; les possibilités inhérentes à la co-présence sont aussi affaires de citoyens* » (Hily, Missaoui, 2002). Qu'il soit ou non Africain, l'étranger en Égypte (qui s'avère souvent être un touriste) est régulièrement l'objet de plaisanteries, de vexations, voire victime de petites arnaques, par les commerçants ou les chauffeurs de taxi par exemple. « *C'est difficile au début. [...] Quand tu achètes quelque chose, ils changent les prix... Je vais à deux endroits différents pour être sûr. Je ne leur fais pas confiance* »<sup>1</sup> explique Adam, originaire du Sud-Soudan. Cependant, que ce soit sur le ton de l'humour ou bien de manière plus violente, la construction sociale que représente la couleur de peau est systématiquement stigmatisée lorsqu'il s'agit des Africains. Cela est valable également dans les pays du Maghreb (Timéra, 2011). L'ignorance et le désintérêt quant au continent africain et à son histoire redonnent parfois sens à la figure stéréotypée de l'esclave noir que les Égyptiens ramenaient du « pays des Noirs », ou *bilâd as-Sûdân*, les siècles précédents (Cf. partie 1.1.). Il peut s'agir d'un racisme dirigé contre l'indigence, dans cette société qui a du mal à éradiquer sa propre pauvreté (Le Houérou, 2004 : 187).

Aux yeux des Égyptiens, l'ensemble des Africains est assimilé aux Soudanais, réfugiés et miséreux, menaçant la population locale de lui « voler » ses emplois, de

---

<sup>1</sup> Entretien du 2 juillet 2010, locaux du SRCDA, Hadayek el Maadi.

véhiculer des maladies ou de mauvaises mœurs comme la drogue ou l'alcool<sup>1</sup>. Eric Denis (2011 : 75) rappelle également comment en novembre 2006, suite à des épidémies de dysenterie dans le delta du Nil, la rumeur, relayée par la presse, s'est focalisée sur une cause extérieure de contagion, à savoir l'épidémie de choléra alors circonscrite au nord du Soudan : « *Face à cette évocation récurrente du bouc émissaire soudanais [...], les autorités ont dû se justifier et assurer qu'elles contrôlaient les flux migratoires en provenance du pays voisin méridional, flux qui d'ailleurs ne concernent pas le delta du Nil. Toujours est-il que l'utilisation de cette figure convenue, conforme à un type d'administration des sociétés hiérarchisant les territoires et opposant les cultures et les lieux [...] a permis de détourner le risque que le mécontentement populaire s'en prenne aux déficiences des ministères égyptiens, en matière d'accès à l'eau potable en l'occurrence* ».

Sans aller jusqu'à parler d'assimilation ou d'intégration, à l'échelle d'un immeuble, d'une rame de métro, d'une rue, voire d'un quartier, le temps passé à proximité les uns des autres, les croisements réguliers, les transactions plus établies ou même les simples « *relations de trafic* » (Hannerz, 1983) modifient généralement cette image collective préconçue de « l'Africain ». Pourtant, les arrestations policières arbitraires de Subsahariens, qu'ils soient étudiants, réfugiés ou diplomates, restent courantes et la distance sociale importante. La couleur de peau fait l'objet de remarques et d'altercations spontanées sur la « scène urbaine ». Les expressions utilisées pour les désigner sont : *isn'id* ou *sudani* (« noir »), *samsara* (« cafard » ou « blatte »), *abd* (« esclave »), « chocolata » ou « Chikabala »<sup>2</sup>... Il peut aussi arriver qu'on leur jette des pierres, des tomates ou bien de l'eau depuis les étages. Certains commerçants refusent de leur toucher la main lorsqu'ils achètent quelque chose. La désillusion est grande pour certains, réfugiés notamment, qui pensaient trouver à la fois refuge et hospitalité au Caire. Surpris et déçus par ces réactions et comportements auxquels ils ne s'attendaient pas, les Africains, arabophones ou non, apprennent à rétorquer ou bien à ignorer et à « *fermer leurs oreilles* » à ces provocations. Pourtant, le malaise perdure et encourage certains à éviter la fréquentation des espaces publics.

Les femmes, elles, sont doublement consternées quant à l'attitude agressive et misogyne des hommes dans la rue : « *Les Égyptiens, ils sont pas gentils, ils sont super racistes, ils te crachent dessus, te touchent les seins, les fesses, les petits garçons t'insultent ! C'est pas comme ça au Cameroun !* » s'insurge Lucie. Ainsi, les rumeurs et le mépris réciproque ont tendance à se développer entre Égyptiens et Africains ; à maintes reprises, l'adjectif « *sauvage* » a été

<sup>1</sup> En contre-point, un Congolais se plaignait de devoir payer une bouteille d'eau minérale plus cher que son prix sous prétexte qu'il était perçu comme riche puisqu'il préférerait acheter de l'eau minérale plutôt que de boire l'eau du robinet.

<sup>2</sup> Nom d'un joueur de football égyptien à la peau foncée.



employé pour désigner les Égyptiens. S'il est nécessaire de garder à l'esprit que la nature de ces relations sociales est évolutive, il est rare que des liens de confiance ou d'amitié, sincères et profonds, soient tissés avec des Égyptiens ou des Égyptiennes, sauf éventuellement en cas de fréquentation régulière d'une université ou d'un milieu essentiellement égyptien. Pour le Congolais de RDC Patrick : *« Ils te voient en tant qu'étranger, ils essaient de t'utiliser. Tu n'as pas d'argent : tu n'es pas fréquentable... On peut rigoler, se fréquenter mais au fond, quelque chose manque. Soit. On accepte de vivre comme ça, on n'a pas le choix »*<sup>1</sup>. Le thème de la superficialité des relations sociales rejoint celui de la volonté de ne pas rester, ainsi que l'idée que l'Égypte ne sera jamais « leur pays », qu'ils ne s'y sentiront jamais « chez eux ». Patrice ironise : *« Je ne savais pas que l'Égypte ne se trouvait pas en Afrique !? L'Égypte, c'est l'Afrique, c'est mon pays... »*, tandis que Claude regrette : *« Je regrette l'Afrique du Sud, il y a les frères noirs là-bas... Ici, il y a le racisme »*<sup>2</sup>.

Les Africains à la peau plus claire – de confession musulmane ou non – « jouent » de ces caractéristiques physiques. Ils sont plus spontanément identifiés comme appartenant au « monde arabe » voire « musulman » et échappent à ces provocations, ce qui est impossible par exemple pour les Soudanais du Sud, Dinka ou Nuer, à la peau très foncée, souvent très grands de taille et arborant différentes formes de scarifications sur le front ou les joues. *« Moi, je dis que je suis nubien, d'Assouan car j'ai la peau claire. Pour les autres, c'est difficile avec les Égyptiens »*<sup>3</sup> explique Youssef, originaire du Nord-Soudan. Les Soudanais du Nord, à la culture arabo-musulmane et plus anciennement installés sont mieux acceptés au sein de la société égyptienne. Ils sont les « petits frères » ou les « cousins pauvres » des Égyptiens. La notion de *adab* (« convenance », « ce qui est convenable ») englobe les croyances, les manières de faire et d'être, les normes communes que Soudanais et Égyptiens ont tirées des traditions arabes et musulmanes. Elle est fréquemment utilisée et remodelée par les Nord-Soudanais en Égypte (Fabos, 1999, cité par Grabska, 2005 : 74 ; Le Houérou, 2004 : 76). Du point de vue des migrants africains chrétiens, les étrangers de confession musulmane sont privilégiés, qu'ils soient Soudanais, Irakiens, Palestiniens ou Sénégalais, notamment concernant l'accès à l'emploi. *« Les étrangers musulmans, ils sont ici comme s'ils étaient chez eux. Il y a une solidarité entre les musulmans »*<sup>4</sup> explique Joseph, de RDC. L'appartenance au monde arabe ou musulman apparaît en réalité comme un critère identitaire « secondaire » dans le processus de reconnaissance et de considération des migrants africains par les Égyptiens. Sans aborder

<sup>1</sup> Entretien du 23 mai 2011, café du centre-ville.

<sup>2</sup> Entretien du 8 mars 2005, à son domicile, Hadayek el Maadi.

<sup>3</sup> Entretien du 30 novembre 2009, café du centre-ville.

<sup>4</sup> Entretien du 27 mai 2010, à son domicile, à Sakakini.

ici la question des étudiants africains musulmans d'Al Azhar, facilement reconnaissables aux abords de la mosquée-université ou de la cité étudiante et vêtus d'habits traditionnels islamiques, les autres sont identifiés comme des « Noirs » avant d'être identifiés comme d'éventuels musulmans ou chrétiens. Le directeur ougandais de Dar Comboni résume :

*« Ici, le racisme est généralisé. L'Africain, c'est la seconde classe. S'il est chrétien, c'est la troisième classe ! [...] L'Égypte aurait pu être un modèle de coexistence mais elle a raté sa chance. [...] Dans mon pays, c'est pas du tout comme ça, les musulmans et les chrétiens ne s'entretuent pas ! Ici, même les chrétiens sont violents »<sup>1</sup>.*

C'est à l'amorce d'une conversation provoquée et à la demande du prénom que cette identification peut se préciser. Alors, les migrants découvrent leur statut de minorité religieuse et prennent conscience des discriminations existant entre musulmans et chrétiens en Égypte. Concernant la présence de l'islam dans le paysage urbain, Henri se souvient : « *En arrivant, j'ai prié car je ne voyais que des mosquées ici ! Je n'étais pas habitué, j'étais sans mes frères* ». Même s'ils ne les fréquentent qu'exceptionnellement et connaissent mal leurs codes, les Africains chrétiens s'identifient rapidement aux coptes. Une fois encore, la condition de la femme est perçue comme doublement défavorisée et défavorable. Chantal, une Congolaise ayant vécu au Soudan compare : « *Ici c'est très différent, c'est un pays musulman. Comme le Soudan mais c'est plus difficile. Il n'y a pas la liberté, des femmes notamment* »<sup>2</sup>. Pour se rendre à l'Église, si celle-ci est située à proximité du lieu d'habitation, dans un des quartiers périphériques populaires, où les Égyptiens côtoient au quotidien les Africains (chapitre 8), ces derniers n'hésitent pas à marcher dans la rue, leur bible à la main. À l'inverse, lorsque l'Église est située dans un quartier plus lointain, en centre-ville notamment, et que les fidèles doivent circuler en transports en commun, les signes religieux, comme les croix portées autour du cou, sont dissimulés afin d'éviter les remarques. Les pratiques de visibilité religieuse des Africains, diffèrent donc selon les lieux à l'intérieur d'une même ville.

Des nuances sont bien évidemment à apporter quant à ce premier constat des relations « interethniques » et interreligieuses au Caire. Jamais figées, les images de l'Autre évoluent dans le temps et selon les situations interactionnelles. Si l'altérité noire africaine au Caire reste visible, perceptible dans l'espace urbain, les situations d'ignorance entre hôtes et étrangers alternent en réalité avec celles d'échange, comme le rappelle

---

<sup>1</sup> Entretien du 20 mai 2011, paroisse Saint-Joseph, Zamalek.

<sup>2</sup> Conversation du 29 mai 2010, à son domicile, New Maadi.

Amandine Spire (2011 : 45) en s'appuyant sur les travaux des anthropologues de l'École de Manchester (ou du Rhodes-Livingstone Institute). Rappelons aussi que « *pour comprendre l'expérience de la collectivité réceptrice, il faut aller au-delà des notions de préjugé ethnique ou de racisme. Non pas que ces concepts soient inutiles ; c'est plutôt qu'ils sont insuffisants pour capter la complexité de ce qui se déroule dans la collectivité en transformation* » (Breton, 1990 : 10).

Ainsi, les impressions des Africains vis-à-vis de l'espace urbain et de ses habitants évoluent, au gré des expériences et du temps passé dans la ville.

### *Décalages ressentis entre ici et là-bas : savoir apprécier et critiquer la ville*

Capables de comparaisons spatiales et ayant vécu leurs propres expériences dans la ville et avec la population égyptienne, les Africains apprennent à aimer, à « voir les bons côtés » de la ville d'accueil, ses atouts, tout comme ils développent un certain esprit critique à son égard. En termes de méthodologie, les questions posées aux migrants lors des entretiens consistaient à faire comparer l'espace d'origine à celui d'accueil, à faire exprimer leurs premières impressions et leurs différentes perceptions spatiales (Cf. annexe B). Critiquer la ville, donner son avis, exprimer son ressentiment, peuvent être entendus ici comme les premiers pas vers une forme d'appropriation.

L'espace « habité » est celui qui est investi émotionnellement, que ce soit de manière positive ou négative, et l'espace « vécu » renvoie aux valeurs psychologiques, affectives et subjectives que les hommes accordent aux lieux pratiqués (Frémont, 1999). Les perceptions, les images mentales de la ville du Caire avant l'arrivée (liées à son histoire antique ou biblique souvent), confrontées aux premières expériences urbaines concrètes des migrants, sont généralement discordantes ; mais ce décalage témoigne également d'une forme d'apprentissage et d'attachement progressif aux lieux. Comme le notent Mulki Al-Sharmani et Katarzyna Grabska (2009) à propos des réfugiés somaliens et soudanais, pour la plupart des Africains, malgré les discriminations et l'absence de sentiment d'intégration, les conditions de vie en Égypte restent réputées comme étant plus sûres et moins oppressantes qu'au Soudan ou en Arabie Saoudite par exemple. Pour nombre d'Africains, l'Égypte apparaît comme « *a good place to live* ». Comme ils sont plus nombreux que dans les pays du Maghreb, la solidarité entre migrants, de même nationalité ou non, y est renforcée. En outre, le temps passé dans le pays d'accueil et les compétences développées par les citadins-migrants leur permettent de s'organiser, d'assurer des conditions de vie quotidienne convenables et de recréer des repères, du confort, en interaction ou non avec la population égyptienne.

Tout d'abord, à propos de la population locale, les discours généralisants véhiculés par certains Africains n'englobent pas forcément tous les Égyptiens, ni les Égyptiens musulmans d'un côté et les Égyptiens chrétiens de l'autre par exemple. Les Africains découvrent peu à peu des coutumes, des traditions, des modes de vie qui ne sont pas les leurs mais tentent de les comprendre et de leur donner du sens. L'échelle d'observation (celle du quartier, des relations de voisinage ou interindividuelles) ainsi que les parcours migratoires, les expériences personnelles ou réseaux sociaux tissés, font varier les constats et les frontières identitaires. Pour les migrants et migrantes ayant transité par la Libye ou l'Arabie Saoudite, l'hospitalité de la population est plus grandement appréciée : « *L'Égypte, c'est bien mieux ! En Arabie Saoudite, il n'y a pas de chrétiens, tu es obligée de te voiler... On est plus libre ici pour prier* »<sup>1</sup>, témoigne Judith, d'origine érythréenne. L'islam, omniprésent dans la vie quotidienne et l'espace public, et la foi intense, chrétienne ou musulmane, des Égyptiens sont respectés voire loués par les croyants africains. Pour Desta, un Éthiopien orthodoxe, agréable fut la surprise de découvrir l'intensité de la foi chrétienne en Égypte : « *L'Éthiopie est très religieuse. Mais en Égypte, les chrétiens sont vraiment forts ! Car il y a des forces musulmanes autour. Je suis plein d'espoir et heureux car ils se battent. [...] Je n'espérais pas un christianisme comme ça ici* »<sup>2</sup>. L'hospitalité égyptienne apparaît comme particulièrement vivace durant le ramadan, lors duquel des évergètes égyptiens mettent en place de grandes tablées destinées à nourrir les nécessiteux ainsi que les voyageurs ou les passants, et auxquelles les Éthiopiens ou les Érythréens chrétiens n'hésitent pas à s'inviter (Le Houérou, 2004 : 89). Pour plusieurs Africains protestants évangéliques ou pentecôtistes qui ont eu l'occasion de rencontrer des Égyptiens musulmans convertis au christianisme, ces derniers apparaissent comme « plus ouverts » que les coptes (orthodoxes notamment). Aussi, les Africains distinguent les Égyptiens ayant déjà « voyagé » et ceux qui ne partagent leur propre expérience de l'exil : « *L'homme arabe, quand il sort de son pays, c'est bien. Il devient ton ami. J'en ai croisé... Mais les hommes de l'intérieur ! Ils sont mal éduqués, mal éveillés* »<sup>3</sup> explique Raoul, d'origine camerounaise. Joseph témoigne également :

« *Avec les musulmans tu peux parler de tout... Ici, les chrétiens, la religion c'est de père en fils ! Si le père est orthodoxe, toute la famille est orthodoxe. Ce n'est pas comme ça au Congo. [...] Après ça dépend d'une personne à une autre, ceux qui n'ont jamais voyagé sont réservés, renfermés avec les étrangers. On essaie de les éviter pour sauvegarder notre culture* [il confond

<sup>1</sup> Entretien du 2 juin 2011, à son domicile, New Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 13 juin 2011, cour de la cathédrale copte orthodoxe Saint-Marc, Abbasseya.

<sup>3</sup> Entretien du 13 juin 2010, circuit de Maadi Degla (Cf. infra).

ici religion et culture]. Parfois, la cohabitation est difficile. Mais dans mon quartier ça va, je n'ai pas de relations très développées avec eux mais il y a des égards, du respect. L'Égyptien ne te dérange pas si tu ne fais rien qui nuise à son pays »<sup>1</sup>.

Patrick, lui, fréquente quelques Égyptiens au quotidien :

*« J'ai des amis égyptiens comme Mikhaïl, qui fréquente l'Église Évangélique du Caire ou Wahed qui habite à Héliopolis. On fait des week-ends ensemble, je l'ai rencontré à une fête. Je vois aussi Faysal, un Égypto-russe. On fait du foot ensemble, des sorties au café... Il m'a donné des cours d'arabe l'été dernier. [...] Ma propriétaire est une femme qui voyage beaucoup. Elle a un fils à l'étranger, elle est cultivée, elle maîtrise l'anglais... Elle est ouverte même sur le plan religieux. Elle est musulmane mais elle a posé des questions sur mon Église, sur la visite aux prisonniers... On parle librement »<sup>2</sup>.*

Bien souvent au final, les discours des uns et des autres sur l'altérité restent remplis de contradictions, témoignant tour à tour d'occasions d'ouverture ou de repli, d'exclusion ou d'accueil, de mépris ou d'échange<sup>3</sup>.

Quant aux ressentis concernant l'espace urbain, ils révèlent des manques éprouvés (le calme, la verdure, la pluie) mais aussi des découvertes plus positives faites par les Africains à leur arrivée. Rejoignant l'idée de sentiment de confort ou d'inconfort, les impressions des migrants sont paradoxales et alternent entre découverte d'une ville dense, moderne (notamment du point de vue des infrastructures de transport ou de santé), sûre et de renom : « C'est un modèle du Moyen-Orient, un lieu majeur dans le monde arabe »<sup>4</sup>, et celle d'une ville chaotique, perturbante, sale, peu accueillante, violente et dangereuse, notamment depuis les épisodes révolutionnaires de 2011. Joséphine, de RDC, explique :

*« Quand on arrive, on est impressionné. Et déçu. [...] L'Égypte a plus une image de violence aujourd'hui. Nos familles nous conseillent de quitter. Pour les Soudanais, c'est un refuge ! Mais pas pour nous ! »<sup>5</sup>.*

---

<sup>1</sup> Entretien du 27 mai 2010, à son domicile, Sakakini.

<sup>2</sup> Entretien du 25 mai 2010, café du centre-ville.

<sup>3</sup> Cf. l'analyse des processus d'intégration des Soudanais et Somaliens au Caire dans Al-Sharmani, Grabska (2009).

<sup>4</sup> Entretien avec Tony, du Nigeria, 23 juin 2010, dans un café de Maadi.

<sup>5</sup> Conversation du 12 mai 2011, paroisse Saint-Joseph, Zamalek.

La « fermeture » des Égyptiens est très souvent mise en opposition avec la « chaleur » et la convivialité présumées de la « famille » ou de la « communauté » africaine d'origine. Là encore, selon les expériences passées, les provenances, les parcours, mais surtout selon le statut juridique et social en Égypte, les points de vue, les émotions et les sensibilités divergent, évoluent et entrent en contradiction. Par exemple, si la sensation de manque voire de perte de liberté est récurrente, pour les hommes comme pour les femmes, une Soudanaise fuyant la guerre civile dit se sentir considérablement plus libre au Caire, tandis qu'un réfugié statutaire soudanais qui a transité par l'Éthiopie ou le Kenya envisage la ville comme beaucoup plus hostile et dangereuse qu'Addis-Abeba ou Nairobi. Une migrante congolaise qui peine à régulariser sa situation, elle, considère les conditions de vie des réfugiés soudanais comme bien moins précaires que les siennes. Le pasteur camerounais John réussit à s'épanouir au Caire grâce à sa nouvelle vocation religieuse :

*« L'Égypte, c'est merveilleux. Je marche n'importe où la nuit, c'est la paix, c'est pacifique... C'est facile à vivre, spécialement pour l'œuvre de Dieu. [...] J'ai toujours vécu à Bamenda. C'est très différent. Ma maison reste ma maison mais j'aime l'Égypte »<sup>1</sup>.*

Le Sud-Soudanais Gabriel, moins enthousiaste car davantage soumis aux discriminations et aux difficultés à vivre en Égypte, témoigne :

*« L'Égypte est plus organisée que le Sud ou que le Nord Soudan. D'un point de vue émotionnel, on ne voit pas la beauté de l'Égypte car on est si inquiet. [...] L'Égypte n'est pas sûre... Je suis passé par l'Éthiopie, l'Érythrée et le Kenya et c'est plus sûr que l'Égypte. [...] C'est plus développé que le Soudan mais les gens sont mauvais. Ils pensent tous la même chose »<sup>2</sup>.*

En outre, d'un point de vue matériel, la qualité des équipements urbains ou les opportunités pour se former et étudier à l'université sont reconnues comme bien plus avantageuses au Caire ; c'est le cas pour un jeune aventurier togolais comme pour un réfugié soudanais. Patrick compare :

---

<sup>1</sup> Entretien du 20 juin 2010, locaux du centre social affilié à The Church of the Redeemed, Hadayek el Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 26 juin 2010, cour de Maadi Community Church, Maadi.

*« A Kinshasa, on se sent chez soi... Côté infrastructures, Le Caire est plus avancé, les égouts sont plus développés, c'est plus facile de se déplacer... Á Kinshasa, il faut avoir sa voiture. Il y a des bus, des microbus mais l'état des routes est très mauvais, les voitures tombent en panne. [...] C'est pas éclairé partout, la nuit... L'éclairage public, c'est seulement pour les grandes routes ou quelques quartiers résidentiels. Il y a déjà l'asphalte partout ici. Là-bas, c'est de la terre battue ou c'est détérioré par la pluie... Á 20 heures, c'est la nuit, les gens dorment tôt, à part quelques quartiers animés »<sup>1</sup>.*

Sylvain, un jeune togolais venu étudier au Caire résume bien l'ambivalence des rapports affectifs qui le lient à son nouvel espace de vie, entre d'une part, admiration, envie, conscience d'un certain degré de modernité et d'autre part, déception, rejet et fierté, attachement inconditionnel à sa ville d'origine :

*« J'avais un peu des idées toutes faites sur les Arabes et les arabophones. [...] Par rapport à l'architecture, je sens que l'Égypte est plus avancée que le Togo. Si les chefs d'États africains travaillaient comme Moubarak... [...] Les populations sont sinistrées à cause des pluies, du palu, des insectes. Les immeubles, c'est pas comparable... Mais j'ai une fierté cachée, je préfère mon pays. Je marche dans la rue sans problème, j'entre facilement en communication. Mais côté infrastructures, ça n'a rien à voir. [...] Du côté des études, tout est en arabe ici et celles en français coûtent cher. Si tu veux étudier pas cher, c'est en arabe. Mais au Togo, il y a plein de facs inexistantes, avec des effectifs pléthoriques. Beaucoup partent étudier ailleurs. [...] Il y a beaucoup de choses qui nous séparent. Ils se sentent supérieurs ici et c'est normal. [...] [Á propos de l'accueil de l'Étranger] L'Égypte a connu tellement de mélanges ! C'est étrange ! Elle devrait s'adapter justement ! C'est plus chaleureux en Afrique qu'ici ! »<sup>2</sup>.*

Face à ces difficultés à « s'intégrer » et à communiquer, c'est en apprenant à maîtriser d'autres langues, et notamment l'arabe, que les Africains du Caire évoluent dans un environnement de plus en plus familier et progressent dans leur processus d'installation et de connaissance de l'Autre.

### *Apprendre et jouer avec les langues étrangères*

Condition nécessaire à une intégration socioéconomique dite réussie, la langue du pays d'accueil est enseignée et doit être maîtrisée aujourd'hui par les immigrants souhaitant

<sup>1</sup> Entretien du 23 mai 2011, café du centre-ville.

<sup>2</sup> Entretien du 29 juillet 2010, CFCC, centre-ville, Mounira.

s'installer dans les pays européens ou occidentaux en général. À défaut de politique gouvernementale d'accueil et « d'intention d'immigration » pour les Africains, les compétences linguistiques se développent le plus souvent « par le bas », par autodidaxie. Les migrants non arabophones utilisent des ouvrages, des dictionnaires, la radio et la télévision pour se familiariser avec la langue. D'autres observateurs persévérants et attentifs ont « *appris l'arabe avec le bawab [le portier, le concierge] et dans la rue* ». Au départ inexistante, la volonté d'apprendre croît avec le temps passé sur place et avec la réduction des opportunités de départ. Elle est un indice des adaptations identitaires en cours et de la prise de conscience des opportunités plus grandes que peut offrir la maîtrise d'une langue étrangère dans un pays où l'on est amené à rester. Patrick témoigne en ce sens :

*« Au début, je n'avais aucun intérêt pour l'arabe. On m'a même proposé des cours gratuits au British Council<sup>1</sup> mais je n'avais pas le temps pour ça. J'avais encore l'idée de retourner au Congo, je n'avais pas besoin de l'arabe. Et puis j'ai eu un déclic. Même si je rentrais au Congo, on allait me demander ! C'est une richesse en même temps, une compétence, ça peut te servir. Les Arabes aussi, ils viennent au Congo pour les affaires... »<sup>2</sup>.*

Certains pasteurs africains conseillent à leurs fidèles de développer cette compétence linguistique afin de mieux vivre la période d'attente ; pour eux-mêmes, cet apprentissage devient un moyen éventuel d'atteindre la population locale. Pour le Pasteur Tony : « *C'est la clé du succès si tu veux vivre ici* »<sup>3</sup>. Ces efforts et ces initiations linguistiques ne doivent pas faire oublier que le temps passé « entre-soi », au domicile, au sein de l'association, à l'entraînement de sport ou à l'Église, est plus important comparé aux moments d'interactions avec les Égyptiens et que la langue nationale voire le dialecte d'origine restent les plus employés au Caire.

Financer des cours collectifs ou particuliers n'est pas à la portée de tous et aujourd'hui, les quelques cours d'arabe proposés par les ONGc sont devenus payants<sup>4</sup>. Joseph, de RDC, regrette :

---

<sup>1</sup> Le *British Council* est une fondation des années 1930, censée promouvoir la culture britannique à l'étranger et encourager les échanges culturels et éducatifs entre le Royaume-Uni et l'extérieur. Elle possède des établissements dans plus d'une centaine de pays dans le monde.

<sup>2</sup> Entretien du 23 mai 2011, café du centre-ville.

<sup>3</sup> Entretien du 23 juin 2010, café de Maadi.

<sup>4</sup> Par ailleurs, au Département d'Enseignement de l'Arabe Contemporain (DEAC) du Consulat Général de France, les frais s'élèvent par exemple à 1 000 LE [environ 110 euros] par mois.



*« Je maîtrisais mal l'arabe mais, intégration oblige, je suis obligé d'apprendre. Même en tant que pasteur, c'est important, c'est un pont avec les Égyptiens. Je prenais des cours privés avec des étudiants congolais d'Al Azhar et puis j'ai commencé aussi dans un centre à Isa'af [l'ONGc StARS] mais il y a eu une perturbation des horaires, ma dame a été malade et j'ai pris du retard... J'ai compris aussi que tout se paie. Avant, c'était gratuit. Maintenant, c'est un trimestre, la session est plus courte et c'est 30 LE [environ 3,5 euros] car ils distribuent des livres »<sup>1</sup>.*

L'entrée en communication avec la population locale est plus aisée pour les Soudanais, souvent déjà arabophones et/ou anglophones. Cependant, des personnes plus âgées ou moins éduquées ne maîtrisent parfois que leur dialecte d'origine et doivent se faire aider par des personnes-relais. L'arabe dialectal parlé par les Soudanais peut aussi faire l'objet de moqueries de la part des Égyptiens qui ne le comprennent pas toujours parfaitement.

Une fois mémorisés, les mots arabes de vocabulaire sont employés au contact de la population locale pour se défendre ou feindre de ne pas comprendre certaines provocations. Un véritable jeu avec leurs différentes compétences linguistiques est mis en place. Il arrive que des migrants, maîtrisant le vocabulaire arabe adéquat, réussissent à se faire passer pour des diplomates, à gagner le respect de leurs interlocuteurs et à éviter une altercation, voire une arrestation policière. Marie, d'origine camerounaise, maîtrise désormais très bien la langue :

*« Je parle très bien l'arabe, je me fais comprendre. Il faut savoir jouer avec les Égyptiens. Quand tu les comprends, ça va. Ils te donnent des petits noms [insultes ou termes péjoratifs pour désigner les Africains]... Mais je ne réponds pas [sa maîtrise de la langue arabe lui permet de ne pas s'énerver et de relativiser]. Au début, c'est difficile, tu te demandes s'ils ne sont pas tombés du ciel ! »<sup>2</sup>.*

Enfin, d'autres langues que l'arabe comme l'anglais notamment, permettent aux Soudanais non arabophones et aux Africains francophones de communiquer avec divers groupes et d'envisager de plus larges horizons, tant sociaux que professionnels, voire migratoires. Plusieurs Africains envisagent désormais de se former afin de devenir interprètes. Luc, qui parle le français, l'anglais et l'arabe a ainsi pu être embauché dans une boutique de bijoux fantaisie dans le quartier aisé de Mohandessen. « J'apprends

---

<sup>1</sup> Entretien du 27 mai 2010, à son domicile, Sakakini.

<sup>2</sup> Entretien du 13 juin 2010, dans son salon de coiffure, Maadi Degla.

*l'anglais ici, au British Council. J'ai la tête ouverte, je connais les réalités* [il est conscient que cela lui permettra peut-être un jour de travailler ou d'émigrer ailleurs] »<sup>1</sup> explique aussi Prince, de République du Congo. D'originaux mélanges et mixages sont en outre inventés afin de faciliter la communication entre migrants francophones et anglophones. Patrice explique :

*« On parle le franglais, il n'y a que ça ici ! On le faux-anglais, avec les Nigériens, les Ghanéens... C'est plus simple, au lieu de I'm going, on dit I go. Par exemple, on dit je vais go au cinéma ou je back bientôt »*<sup>2</sup>.

L'Église Maadi Community Church, point de repère connu de tous les Africains chrétiens du Caire mais qui ne propose pas de services religieux en français, est un des lieux où les progrès en anglais se réalisent le plus rapidement.

Ces premières impressions, expériences et compétences urbaines étant décrites, il s'agit à présent d'observer comment les contacts et réseaux sociaux des migrants s'établissent sur le long terme.

## **7.2. Réseaux sociaux et communautés de circonstance**

*Les premiers contacts : d'Al Azhar aux personnes-relais ou l'importance de retrouver ses « frères »*

Les migrants originaires d'Afrique centrale et de l'Ouest arrivent généralement par avion, à l'aéroport du Caire, tandis que les exilés soudanais et de la Corne de l'Afrique ont le plus souvent transité par Khartoum, avant de prendre un train pour Wadi Halfa, puis le bateau jusqu'à Assouan. Ces derniers arrivent ensuite soit par le train à la gare centrale du Caire (gare Ramses), soit par microbus à Sakakini (partie 7.3.) ou dans une autre gare routière du centre-ville. Ensuite, ces migrants vont spontanément chercher à retrouver « leurs frères », africains ou compatriotes et à se rapprocher d'eux, ou dans un premier temps de lieux connus. Près du centre-ville et de la place commerçante d'Ataba, l'hôtel Abu El Houl, qui propose des chambres à 8 LE la nuit (moins d'un euro), est un point important d'arrivée des Soudanais, qui y trouvent souvent leurs premiers colocataires (Terrien, 2006 : 23 ; 54). De petites rues à proximité

---

<sup>1</sup> Entretien du 13 mai 2011, à son domicile, Ain Shams.

<sup>2</sup> Conversation du 18 juin 2010, au domicile d'un couple d'amis, Maadi Arab.

de la place d'Ataba, entre le Caire islamique et le quartier de l'Ezbekieh, accueillent encore aujourd'hui un restaurant soudanais ainsi que quelques commerçants soudanais les jours de marché, revendant à même le sol, sur des couvertures, des accessoires, des chaussures ou des vêtements.

Nombreux sont les migrants, Soudanais ou non, qui connaissent déjà un « frère », une « sœur », une tante, un oncle, un parent qui vit au Caire, qui leur a conseillé de venir et les attend. Henri précise : « *En tant que Camerounais, je savais où trouver d'autres Camerounais. [...] Mon ami au Koweït était passé par l'Égypte. Il connaissait et m'a conseillé* »<sup>1</sup>. Guidant les trajectoires migratoires, ces personnes-relais, qui maîtrisent déjà le système administratif, connaissent les lieux et personnes-ressources, vont également les guider durant leurs premiers jours sur le sol égyptien. Ils vont les héberger, les aider à trouver leur propre logement, un emploi, une Église et ouvrir leur réseau social sur place. Si les circonstances s'y prêtent, ils leur conseillent rapidement de contacter l'ONG AMERA et de déposer un dossier de demande d'asile auprès du HCR. Teddy raconte :

*« Je suis resté chez une sœur congolaise que je connaissais de mes précédents voyages [en tant qu'employé à l'ambassade de la RDC à Khartoum], à Maadi. Elle était mariée à un Anglais. Je ne restais jamais à l'hôtel quand je venais. Elle était prévenue que j'allais arriver [en tant que déserteur et personne recherchée par le gouvernement soudanais cette fois]. Je lui ai expliqué la situation. Je devais vite contacter le HCR. J'ai préparé mes dossiers et le 14 février [il est arrivé le 10 février 2000], j'étais enregistré au HCR et j'attendais la première interview »*<sup>2</sup>.

Les quartiers d'habitation de ces personnes-relais deviennent souvent les premiers – et parfois les derniers – lieux de résidence des néo-arrivants (partie 8.1.). Il arrive que ces personnes-relais aient émigré hors d'Égypte, en Amérique du Nord ou en Israël, mais elles conservent à distance la capacité de conseiller et de guider les nouveaux arrivants. Elles continuent même parfois de les soutenir financièrement.

En cas d'urgence et de problème de reconnaissance juridique, les demandeurs d'asile africains activent des réseaux interpersonnels reliant parfois différentes Églises, ONG et représentations diplomatiques. Ils élargissent ainsi progressivement leurs contacts initiaux pour rencontrer des personnes-clés. Connue des Américains et des exilés africains, l'anthropologue Barbara Harrell-Bond, à l'origine de la création d'AMERA et enseignante à l'Université Américaine du Caire (Cf. partie 1), est une figure

---

<sup>1</sup> Entretien du 2 décembre 2009, cour de MEC, Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 29 octobre 2009, à son domicile, New Maadi.

récurrente au sein des entretiens menés avec les migrants. Elle a parfois agi en personne pour soutenir un dossier ou faire pression auprès du HCR. Des pasteurs, des avocats, des diplomates, occidentaux ou africains, peuvent également être à l'origine du déblocage de certaines situations et devenir par la suite de véritables amis et soutiens pour les migrants. Teddy fait part de ces rencontres importantes lors des premiers temps de son installation :

*« J'ai fréquenté assez vite [l'Église américaine] MCC. J'ai rencontré le professeur [d'études bibliques] Dominique, un père spirituel... Il a demandé à me connaître, m'a invité chez lui. Je lui ai raconté mon histoire. Il a eu l'idée de me présenter à Madame Barbara [Harrell-Bond]. J'ai accepté un RDV à l'Université Américaine. Un Algérien qui attendait d'être réinstallé l'aidait et pouvait traduire mon histoire en anglais. [...] On a préparé le dossier ensemble, chaque jour on allait chez elle. [...] Un autre avocat anglais, spécialiste des réfugiés, est venu ensuite pour former d'autres avocats à AMERA. Il est devenu mon ami plus tard »<sup>1</sup>.*

Pour Patrick, étudiant congolais de RDC recherché par son gouvernement d'origine, ce sont des Congolais musulmans puis une famille de diplomates congolais, elle aussi recherchée par le gouvernement du Président Kabila, qui l'ont aidé, hébergé et nourri. Aujourd'hui encore, Patrick continue de recevoir des nouvelles et un soutien financier occasionnel de la part de cette famille, réinstallée au Canada en 2003.

Pour d'autres par contre, la migration vers Le Caire est synonyme d'inconnu total. Nombreux aussi sont les migrants qui ne connaissent personne avant leur arrivée. Le voyage est alors décrit comme plus pénible et angoissant. Outre les abus de certains commerçants ou chauffeurs de taxi égyptiens, ces néo-arrivants, du fait de leur ignorance et de leur naïveté, peuvent également faire l'objet d'abus de la part d'autres Africains, prétendant vouloir les guider et les aider tout en leur dérochant leur argent ou leurs papiers. Visibles et repérables dans l'espace public cairote, les Africains à la recherche de « leurs frères » n'hésitent pas à s'aborder entre eux dans la rue et à échanger des informations, des conseils ou des numéros de téléphone. En mai 2010, nous marchions en centre-ville (près de la place Tahrir) en compagnie de Patrick (de RDC), lorsqu'un Tanzanien (apparemment d'une certaine classe sociale car vêtu d'un élégant costume beige et d'un chapeau noir) portant une valise nous aborda et s'adressa en anglais à Patrick ; il avait une adresse écrite sur un petit morceau de papier et semblait égaré.

---

<sup>1</sup> Entretien du 29 octobre 2009, à son domicile, New Maadi.

Patrick arrêta alors pour lui un taxi et traduisit l'adresse en arabe au chauffeur. Il n'est pas certain que cet homme venait tout juste d'arriver au Caire mais il semble que ce soit en observant et en écoutant les autres Africains plus « compétents » que les migrants apprennent à maîtriser la ville et ses codes.

Les Soudanais, plus anciennement installés, plus nombreux et plus visibles car regroupés dans certains quartiers, jouent fréquemment les intermédiaires entre les nouveaux arrivants d'une autre nationalité et leurs compatriotes. Ils savent par exemple où vivent certains Congolais ou Érythréens. De la sorte, ils participent aux premiers ancrages d'autres Subsahariens. Joseph, arrivé seul de RDC, a vécu cette expérience :

*« Mon premier réflexe a été de me renseigner, de chercher des concitoyens, des compatriotes. Quand on vient ici, le peuple soudanais est connu. Je suis passé par eux et par Ain Shams, pour retrouver des Congolais. Et puis la Révélation existait déjà. [groupe de prière congolais francophone]. [...] Très vite, j'ai rencontré des Congolais. Ce sont eux, mes frères congolais, qui m'ont hébergé, m'ont aidé à trouver un logement... Je n'ai pas eu à faire à des associations »<sup>1</sup>.*

Par ailleurs, renommée dans le monde arabe et en Afrique noire, l'Université d'Al Azhar et la cité étudiante des boursiers de celle-ci (cité des Bu'uth, au sud d'Abbasseyah) sont régulièrement mentionnées comme premiers points d'ancrage ou points de passage des nouveaux arrivants. C'est à cette institution que pensent immédiatement les Égyptiens notamment, à qui les Africains peuvent de temps à autre demander conseil. Malgré les interdictions, ils peuvent être hébergés quelques jours par leurs compatriotes étudiants et même, initiés à la langue arabe. Edmond, arrivé de RDC en 2000, raconte : *« Je ne connaissais personne mais j'ai rencontré des étudiants africains d'Al Azhar. Beaucoup de Noirs sont dans cette université, c'est très connu. Ils m'ont conseillé pour mes papiers, mon séjour ici. Un des étudiants, un Congolais [de RDC], m'a hébergé dans sa chambre alors que c'était interdit »<sup>2</sup>*. C'est donc dans un premier temps la nationalité et la couleur de peau qui rassemblent en exil, davantage que l'appartenance confessionnelle.

Dans un second temps, les différences confessionnelles entre Africains d'une même nationalité peuvent réapparaître et recréer une distance sociale. Après avoir rencontré des étudiants ou des diplomates musulmans, c'est spontanément vers l'Église américaine MCC, ou vers leur Église « nationale » ou évangélique que les Africains

---

<sup>1</sup> Entretiens des 13 mars 2005 et 10 décembre 2009, à son domicile, Sakakini.

<sup>2</sup> Entretien du 9 mars 2005, à son domicile, Hadayek el Maadi.

chrétiens se tournent et se sentent le plus en confiance pour tisser des liens de solidarité et d'amitié durables. Sylvain raconte son arrivée en tant qu'étudiant togolais :

« J'ai rencontré des Guinéens dans un café car j'avais ma valise et tout... [...] [il n'a pas eu immédiatement le droit d'obtenir la chambre qui lui avait été promise à la cité universitaire d'Ain Shams]. Les démarches ont été longues. J'ai rappelé les Guinéens du coup, j'avais leur numéro. J'ai demandé s'ils connaissaient des Béninois. J'ai de la famille un peu au Bénin et au Ghana... Car je ne savais pas s'il y avait des Togolais ici ! Les Guinéens m'ont guidé vers Al Azhar et en fait, il y avait 15 Togolais ici ! On s'est parlé, on était contents. Et puis ils se sont rendus compte que je n'allais pas dans la même université et que je n'étais pas musulman alors ils ont appelé un autre Togolais qui était hors Al Azhar. J'ai demandé un hébergement et j'ai passé un ou deux mois chez lui, à Midan El Geish [près d'Abbasseyah] »<sup>1</sup>.

Les perceptions entre Africains eux-mêmes sont, elles aussi, évolutives et significatives du maintien de certaines « frontières » identitaires, de la catégorisation des groupes sociaux par nationalité le plus souvent.

#### *Pluralisation de la présence africaine : perceptions des uns et des autres*

La pluralisation ou l'internationalisation du groupe africain est à l'origine de nouveaux discours sur « l'Autre africain » et de nouvelles rumeurs. Les frontières (labiles) se dessinent essentiellement entre les Soudanais, perçus comme privilégiés et groupe homogène, et les autres. Les *a priori* concernent également les groupes les plus nombreux, tels les Nigériens, les Congolais ou les Camerounais. Ces derniers, se considérant lésés, envient la condition des Soudanais, du fait de leur proximité géographique, culturelle avec les Égyptiens, de leur facilité à circuler entre les deux pays et de leur l'histoire commune : « les Soudanais sont des Égyptiens », « ce pays-là, c'est pour les Soudanais », expliquent-ils. Peu font à première vue la distinction entre les populations du Nord et celles du Sud, tandis que les Soudanais en Égypte ont tendance à s'identifier et à se regrouper plutôt selon leur ethnie d'origine. Les autres Africains s'inquiètent de la croissance des actes de violence, réalisés par les « gangs » de jeunes Soudanais, envers d'autres Soudanais mais aussi envers des Nigériens (partie 1.4.).

---

<sup>1</sup> Entretien du 29 juillet 2010, Centre Français de Culture et de Coopération, Mounira.

Des jalousies peuvent être exprimées concernant leur statut de réfugié, plus facilement accessible pour les Soudanais jusqu'à récemment, et donc leurs possibilités plus grandes d'être réinstallés. Pour Joseph, originaire de RDC et ayant le sentiment d'être bloqué au Caire : « *Les Soudanais, ce sont ceux qui voyagent* », sous-entendu entre Soudan et Égypte, mais aussi à partir de l'Égypte, vers d'autres pays. Par ailleurs, dès lors que les Soudanais obtiennent une carte de l'ONU, ces derniers disent se méfier davantage de ceux (non Soudanais) qui cherchent soudainement à créer des liens avec eux ; en effet, minimes soient-ils, la carte de réfugié permet d'accéder à certains avantages, à certains réseaux et peut être à l'origine de jalousies. Patrick portait un regard plutôt méprisant sur le groupe « réfugiés » à son arrivée, en tant qu'étudiant. Aujourd'hui pourtant, ses perceptions ont changé : « *C'était un statut de misérable, il fallait systématiquement faire la différence ! Moi j'étais normal* [sous-entendu, non réfugié]... *Aujourd'hui j'ai pris conscience que la valeur d'une personne ne se trouve pas dans son statut* »<sup>1</sup>. Gabriel, arrivé du Sud-Soudan en 2002, est conscient d'un certain nombre de réalités et nuance cette position apparemment privilégiée du « réfugié soudanais » :

« *Ça peut paraître mieux pour nous [les Soudanais] car nous sommes voisins et qu'on se comprend [avec les Égyptiens], mais [les autres Africains] oublient une chose : la politique du pays. Certains Soudanais sont traités dans un certain sens* [sous-entendu ceux du Nord, privilégiés], *et d'autres dans l'autre [...]. On n'a pas trop de relations avec les autres communautés africaines. J'ai découvert ici que les Africains [non Soudanais] venaient pour différentes raisons. Ils viennent parce que l'Égypte a des relations avec de nombreux pays occidentaux. Il y a plus d'ambassades ! C'est une route pour l'Europe* [il ne s'identifie pas à ces aventuriers]. *Je sais que leur nombre augmente aujourd'hui* »<sup>2</sup>.

Sylvain, du Togo, nuance également cette vision du groupe soudanais :

« *Les Soudanais qui font des études, c'est des bosseurs. J'ai compris leur situation ici. Certains sont de simples étudiants, certains ont combattu* [dans leur pays d'origine]... *Leurs comportements s'expliquent aussi ici* [les phénomènes de gangs par exemple]. *Et les Égyptiens ne leur font pas de cadeaux non plus ! Je n'aurais pas voulu être à leur place. Même les Africains les méprisent un peu... Certains changent de rames de métro car ne veulent pas se faire confondre !* »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Entretien du 23 mai 2011, café de Doqqi.

<sup>2</sup> Entretien du 26 juin 2010, cour de MCC, Maadi.

<sup>3</sup> Entretien du 29 juillet 2010, CFCC, centre-ville, Mounira.

Les « Soudaco », ces Congolais ayant vécu au Soudan, ont des affinités avec les Soudanais et se voient ainsi parfois écartés, rejetés par les Congolais. En outre, comme c'est le cas dans d'autres pays, la réputation des Nigériens est celle de « businessmen », impliqués d'après les rumeurs dans des affaires douteuses (trafic de faux papiers, de drogue, blanchiment d'argent, prostitution...). Les migrants se considèrent comme « frères africains » dans les discours mais les contacts s'effectuent généralement davantage entre personnes de même nationalité ou parlant la même langue. Patrick regrette d'ailleurs un individualisme croissant au sein de la communauté congolaise : « *C'est plus chacun pour soi en Égypte* », explique-t-il lorsqu'il compare ses conditions de vie entre la RDC et l'Égypte. Enfin, toujours concernant les perceptions et rumeurs portant sur l'Autre, « d'autres Autres », les « Chinois » ou les « asiatiques » sont aujourd'hui pointés du doigt par les Africains car ils ont « *envahi* » tous les quartiers du Caire et sont responsables de la hausse du prix des loyers.

Le rapport aux représentations diplomatiques, aux ambassades et à l'identité nationale varie également selon la situation personnelle et le parcours des migrants.

#### *Rapports évolutifs aux représentations diplomatiques et à la nation*

Une fois les premiers jours passés et les premiers contacts établis au Caire, des réunions plus régulières et officielles entre ressortissants d'un même État s'organisent. Les ambassades africaines et autres représentations diplomatiques deviennent des lieux centraux et permettent la rencontre et le maintien de liens entre Congolais, Camerounais ou Nigériens mais aussi entre ces groupes nationaux et leurs représentants politiques.

L'ambassade du Soudan (visitée avant la partition du pays de 2011), située en centre-ville, dans le quartier de Garden City, non loin de l'ambassade des États-Unis, se distingue des autres car elle est un lieu de ressources et de sociabilités très fréquenté. En effet, elle est investie par nombre de ressortissants soudanais, du Nord comme du Sud, qui viennent y renouveler leurs papiers, faire des photos d'identité, une demande de visa, ou attendre une réponse concernant leur future réinstallation. Aux quatre guichets ouverts, protégés par des grilles, des employé(e)s égyptiens aident différentes personnes à remplir des formulaires. Malgré l'étroitesse des locaux, les allers et venues d'hommes et de femmes, à la peau plus ou moins claire, portant des vêtements islamiques ou non, des valises ou non, parlant arabe ou anglais, y sont incessants. La salle d'attente disposant d'une télévision retransmettant une chaîne soudanaise en arabe est occupée en permanence par une vingtaine de personnes environ. L'occupation du lieu-repère est



observable également depuis l'extérieur, de l'autre côté de la rue, puisque deux ou trois hommes assez âgés ont pris l'habitude de disposer entre deux voitures garées, un réchaud et de petites chaises permettant de vendre quelques boissons chaudes et de faire patienter les visiteurs.

Concernant les autres Africains, plutôt qu'à l'ambassade même, c'est généralement dans de vastes résidences privées situées en périphérie du Caire, disposant d'un jardin et d'une piscine, que les réunions s'effectuent. Les fêtes de fin d'année (Noël et le Jour de l'An), la célébration des fêtes nationales, d'autres fêtes religieuses musulmanes comme l'Aïd ou encore l'organisation de tournois sportifs, rythment la vie quotidienne cairote des Africains *via* leurs ambassades ou consulats. Pour les Africains plus « isolés » ou tout nouvellement arrivés, protestants ou catholiques, anglophones ou non, la fête de Noël est souvent célébrée à l'Église américaine Maadi Community Church, qui propose chaque année un spectacle musical fastueux pour l'occasion (avec chorale, concert, mise en scène, costumes, prières...).

La mémoire et l'identité nationale sont donc réactivées et maintenues hors des frontières du pays d'origine. Étudiants, diplomates, demandeurs d'asile et aventuriers, chrétiens et musulmans, tentent ainsi d'entretenir une certaine cohésion malgré la diversité des statuts, des catégories sociales et des trajectoires (Cf. Spire, 2011). Ce sont davantage les diplomates africains que les migrants qui attachent de l'importance à ces rassemblements « nationaux ». Les liens quotidiens entre diplomates et étudiants d'Al Azhar semblent les plus solides ; une réelle distinction est faite par ces diplomates entre les étudiants musulmans « en règle » et les autres, plus discriminés en Égypte. De ce fait, même si la situation d'impasse se dessine pour certains (Bava, Pliez, 2009), les étudiants trouvent plus facilement à s'employer, comme chauffeurs ou homme à tout faire par exemple, au sein des ambassades. Au sein des bâtiments officiels, quelques jeunes Égyptiens peuvent en outre être embauchés et travailler chaque jour au contact d'Africains de divers pays. L'affichage public ou sur Internet des informations liées aux événements organisés par les représentations diplomatiques étant limité, c'est surtout par le bouche-à-oreille que les Africains sont tenus au courant de ces activités. Les rencontres de courtoisie et célébrations entre diplomates africains de différentes nationalités appartenant à une même sous-région (États d'Afrique de l'Est) ou parlant une même langue (États africains francophones) existent également ; les invitations peuvent occasionnellement s'étendre à d'autres diplomates, européens notamment. Les étudiants ou les migrants sont alors exclus de ces rencontres officielles.

Du point de vue des migrants, demandeurs d'asile ou réfugiés, entre « évidence » et « obligation », ces efforts de rassemblements annuels sont parfois ressentis comme « artificiels ». Les tensions et écarts entre catégories sociales, juridiques, entre individus de différents bords politiques ou confessions peuvent s'exacerber en exil et conduire à des formes plus étroites d'identification. A ces rassemblements souvent festifs se superposent ou se substituent des sous-regroupements moins officiels, aux frontières plus ou moins perméables, telles les associations d'étudiants, les associations de réfugiés et migrants ou la recreation discrète de partis politiques, entretenant souvent des relations délicates avec leurs représentants diplomatiques.

Y compris dans l'espace urbain, ces sous-groupes sont distincts et distants géographiquement. Pour les groupes nationaux les moins nombreux, les veillées funéraires en l'honneur d'un compatriote décédé en Égypte ou dans le pays d'origine rassemblent spontanément à domicile tant les chrétiens que les musulmans. Cependant, cela n'empêche pas la méfiance de certains vis-à-vis de leurs « frères » musulmans de croître en Égypte. L'assimilation parfois inconsciente des diplomates africains à « l'islam » renforce les tensions et le sentiment de mise à distance de certains migrants chrétiens. Patrice explique :

*« Au Cameroun, il y a beaucoup de musulmans. Ici aussi. Ce sont des étudiants ou bien des gens à l'ambassade. Ils parlent arabe et préfèrent donc les zones arabes pour leurs études. On en connaît un peu ici, il y a un footballeur notamment... Mais les étudiants [d'Al Ahzar ou autre], ils sont en centre-ville, c'est rare qu'ils viennent ici [à Maadi]. Il y a des rencontres à l'ambassade. Comme dans tous les pays, le 20 mai, il y a la fête de l'indépendance. On est invités à l'ambassade ou à la résidence de l'ambassadeur. Ça peut être aussi un événement de foot comme la coupe du monde junior. On est obligés de se retrouver, pour les supporter. C'est notre pays ! On est patriotes ! Tous les Camerounais sont alors réunis, les étudiants, les chrétiens, les musulmans »<sup>1</sup>.*

Entre communauté nationale et communauté chrétienne de circonstance, Sylvain décrit les relations ambivalents et évolutives à ses « frères » togolais :

*« Les Togolais, ils sont une quarantaine ici. La plupart c'est des musulmans d'Al Azhar. La communauté nationale est importante mais j'ai ressenti ici la division entre les chrétiens et les musulmans. Je la sens plus ici qu'au Togo. Les gens se radicalisent, deviennent plus rigides*

---

<sup>1</sup> Entretien du 2 décembre 2009, cour de MEC, Maadi.

*ici. Mais bon... La fibre reste, les rapports sont très fraternels. Parfois je suis invité si des activités sont organisées par l'Union des étudiants [togolais] d'Al Azhar »<sup>1</sup>.*

Des stratégies plus radicales d'évitement de leurs ambassades sont développées par les Africains recherchés, opposants politiques ou sans-papiers, ou encore étudiants azharis convertis au christianisme, apprenant à « jouer » de leurs autres appartenances identitaires, de leur double nationalité et à profiter de la grande diversité des représentations diplomatiques implantées au Caire. Claude, d'origine congolaise, n'a désormais affaire qu'à l'ambassade de l'Angola : « [Il a transité par l'Angola, a obtenu un passeport angolais ainsi qu'un visa pour l'Égypte en 2003] *En arrivant, je suis allé voir tout de suite mon ambassade [de l'Angola] et aussi le HCR. [...] Depuis que je suis réfugié, je ne peux plus avoir de contacts avec mon ambassade [du Congo RDC] ! Je risquerais de me faire déporter et exécuter...* »<sup>2</sup>. C'est davantage en direction du HCR ou de leur Église que ces migrants vont majoritairement chercher à tisser leurs premiers liens sociaux. Menacés par les autorités locales ou diplomatiques, les premiers jours au Caire correspondent à un véritable traumatisme pour certains d'entre eux, car il leur a fallu se cacher, s'enfermer ; ils ont également pu se faire arrêter par les autorités égyptiennes, sans pouvoir faire appel à leurs représentants. L'augmentation des effectifs de Camerounais depuis le début des années 2000 est justement à l'origine de transformations et de considérations différentes de la part de leurs représentants diplomatiques. Si le rapport à la nation d'origine évolue pour les Africains en exil, les rapports des diplomates à leurs ressortissants évoluent également, lentement, depuis l'articulation récente de l'Égypte au champ migratoire transsaharien et l'arrivée d'individus par d'autres voies que celle des formations proposées par l'Université d'Al Azhar. John, arrivé en 1996, témoigne :

*« Je suis resté deux ans sans visa. J'étais un clandestin, un criminel. [...] Je suis retourné à l'ambassade mais on ne me voyait plus comme un citoyen camerounais. [...] De nouvelles personnes sont arrivées du Cameroun, dont certains de Bamenda [sa région d'origine]. C'était une chance de peser plus auprès de l'ambassade. On a suivi mon dossier, on m'a aidé... Jusqu'à l'obtention de mon visa étudiant »<sup>3</sup>.*

Les frontières identitaires nationales sont donc mouvantes durant le temps d'attente au Caire. Une fois encore, les migrants africains développent des compétences et des stratégies particulières afin d'augmenter leurs chances de ne pas être arrêtés,

---

<sup>1</sup> Entretien du 29 juillet 2010, CFCC, Mounira.

<sup>2</sup> Entretien du 8 mars 2005, à son domicile, Hadayek el Maadi.

<sup>3</sup> Entretien du 3 novembre 2009, locaux administratifs de MCC, Maadi.

d'obtenir des papiers en règle ou de maintenir des relations stables avec leurs compatriotes.

Au sujet à présent plus précis et géographique des premiers quartiers d'installation des migrants, intéressons-nous au quartier « central » de Sakakini.

### ***7.3. Le quartier de Sakakini et l'Église du Sacré-Cœur : premiers lieux d'ancrage***

#### *La paroisse combonienne du Sacré-Cœur : porte d'entrée de la ville*

L'Égypte et plus particulièrement les paroisses d'Assouan et de Zamalek au Caire ont été des territoires de repli lors des périodes d'expulsions des Comboniens, ordonnées par les autorités soudanaises (1881-1889 ; 1964 ; 1992<sup>1</sup>...) (Cf. partie 5.2.). La plupart des Comboniens présents en Égypte ont ainsi déjà travaillé et vécu au Soudan. Le « centre de gravité » du territoire combonien reste le Soudan puisque plus d'une centaine de missionnaires (évêques, prêtres et frères confondus) sont basés au Sud-Soudan et à Khartoum, tandis que l'Égypte n'accueille que 26 missionnaires au total<sup>2</sup>.

La paroisse d'Assouan accueille essentiellement des coptes catholiques qui ne possèdent pas de terrain pour bâtir leur lieu de culte. Les Pères comboniens assurent le service pour les fidèles de rite latin tandis qu'un Père diocésain assure le rite copte catholique. Les Sœurs comboniennes collaborent avec un dispensaire et une école égyptienne de plus de 900 élèves et ont en charge un centre social important. Les réfugiés soudanais ne sont pas nombreux dans cette ville méridionale ; ils ne sont souvent que de passage, en attendant un train ou un microbus pour Le Caire ou un bateau pour Wadi Halfa et le Soudan (planche photographique 15). Cependant, les Pères de la paroisse visitent tous les dix jours une quarantaine de migrants, éthiopiens et érythréens notamment, arrêtés à la frontière et détenus dans la prison de la ville, souvent en attente d'être expulsés. Ils leur apportent du fromage, du lait et des fruits. Dès le début des années 1990, ils ont assisté à l'arrivée de nombreux groupes de migrants « de passage » et ont participé à leur manière à leur remontée vers le nord. Un des Pères de la paroisse d'Assouan témoigne :

---

<sup>1</sup> Le n°3753 de l'Agence Internationale Fides d'octobre 1992 relate par exemple l'expulsion de 12 missionnaires étrangers puis de deux religieuses comboniennes depuis Juba et Dilling (diocèse d'El Obeid).

<sup>2</sup> Chiffres de l'*Annuario Comboniano* de 2008.

*« Il y avait déjà des problèmes de prison [dans les années 1990]. Certains étaient renvoyés dans le désert... Et mouraient. [...] En 1992, ils sortaient de la prison, ils venaient ici et dormaient dans l'école ou dans le jardin. Nous, on leur achetait les billets de train et ils allaient au Caire »<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Conversation du 17 mai 2011, paroisse catholique d'Assouan.

**Planche photographique 15. Sortie de l'embarcadère, arrivée en gare-sud d'Assouan (frontière égypto-soudanaise)**



J. Picard, 2011, gare-sud d'Assouan.

Haut : terminus du train venant du Caire et d'Assouan-ville. Dans le sens opposé se trouve une douane qui permet d'accéder à l'embarcadère et au bateau pour Wadi Halfa.



J. Picard, 2011, gare-sud d'Assouan.

Milieu : marché improvisé et vente éphémère de produits soudanais sur le quai de la gare, à l'arrivée du bateau venant du Soudan.



J. Picard, 2011, gare-sud d'Assouan.

Bas : à l'extérieur, patientent les chauffeurs de microbus en partance pour Assouan-ville et Le Caire.

L'Église Saint-Joseph de Zamalek au Caire (devenue « paroisse » en 1952), qui accueillait depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle des esclaves soudanais libérés et des réfugiés de la révolution mahdiste, n'était pas en mesure de recevoir davantage de réfugiés, près d'un siècle plus tard, lorsque la guerre de 1983 éclata au Soudan. Or les Comboniens avaient pris la tête d'une autre paroisse catholique francophone au début des années 1980, délaissée alors par la Société des Missions Africaines (SMA), dans le quartier de Sakakini, situé au nord-est de Mouski et à l'est d'El Daher, zones qui accueillent depuis des siècles des populations chrétiennes, coptes et étrangères (Cf. chapitre 5 ; carte 8). Les « origines » juives d'un des missionnaires de la SMA auraient « *posé problème* » d'après un responsable combonien.

L'Église du Sacré-Cœur de Sakakini devient progressivement au cours des années 1980 un lieu central ; elle reste aujourd'hui une référence en matière d'assistance spirituelle et sociale pour les Soudanais du Caire. Elle accueille dans un premier temps une centaine d'étudiants boursiers du gouvernement de Khartoum qui viennent prier et se mêler à la communauté égyptienne francophone : « *Comme les Comboniens étaient également au Soudan, ces jeunes Soudanais se sentaient un peu comme chez eux* », explique le Père Gabriel<sup>1</sup>. Le versement de leurs bourses est suspendu en 1983 et les Comboniens participent alors au paiement de leur loyer et à l'achat de nourriture. Quelques années plus tard, les premières familles de réfugiés arrivent au Caire et sont hébergées à l'intérieur de la paroisse. La croissance du nombre d'arrivées est telle que les Soudanais (principalement de l'ethnie dinka<sup>2</sup>) cherchent à se loger et à s'installer à Sakakini, près de « leur » Église, dont le nom commence à être connu jusqu'à Assouan et Khartoum : « *Il est connu que les chauffeurs de microbus à Assouan n'annoncent pas leur destination en criant : Le Caire, Le Caire ou Masr, Masr [Égypte]... Mais : Sakakini, Sakakini...* » (Père Aldo in Pliez, 2005). Grâce aux échanges transnationaux d'informations, entre familles ou amis, l'appropriation du lieu peut se réaliser à distance, avant même qu'on l'ait découvert. Cela permet aux migrants d'avoir un point de repère, de se rassurer alors qu'ils s'apprêtent à quitter le connu pour l'inconnu. Plusieurs Pères affirment qu'il n'y a désormais « *plus besoin de bureau d'accueil* » et que « *les informations circulent à une vitesse extraordinaire* », que c'est un peu « *le téléphone soudanais* ».

<sup>1</sup> Entretien du 23 février 2005, paroisse Saint-Joseph, Zamalek.

<sup>2</sup> Dans plusieurs conversations avec les Pères comboniens, les Dinkas apparaîtront comme une ethnie assez homogène et apparemment « *moins apte* » à s'intégrer au Caire, en comparaison avec les groupes Zande ou Acholi. Ils seront décrits tantôt comme d'anciens « *paysans ou fermiers, qui ont perdu leurs animaux avec la guerre* », qui n'ont pas l'habitude de « *faire des efforts physiques* » et qui n'ont pas « *la mentalité du business* » ; tantôt comme des individus « *plus primaires, plus forts, plus durs* » ou encore comme « *des nomades ayant l'expérience de la ville* », donc ayant réussi pour certains à s'installer et trouver du travail.

Les Soudanais n'ont pas seulement élu domicile dans le quartier, ils y ont aussi établi quelques petites activités commerciales. La paroisse combonienne a donc contribué à des ancrages pluriels, tant spirituels, que résidentiels et économiques.

*Le « Souk seta », une centralité commerciale soudanaise à Sakakini*

Un groupe d'une vingtaine de personnes se rassemble chaque dimanche soir près de l'Église et de la rue du « Souk seta » (ou « marché n°6 », d'après le toponyme d'un marché de Khartoum) en attendant les deux microbus qui effectuent à l'aube le trajet vers Assouan et l'embarcadere pour Wadi Halfa (carte 12). Un petit réseau de transport collectif s'est en effet organisé à partir de la paroisse, spécialement pour les Soudanais qui ont pris l'habitude de circuler entre les deux pays. Le fait d'avoir donné un nom « soudanais » au lieu est à la fois symbolique d'un acte d'appropriation du territoire d'accueil et d'attachement au lieu d'origine (Ripoll, 2006<sup>1</sup>). La paroisse et le Souk seta constituent encore aujourd'hui une des « portes d'entrée » de la ville pour les Soudanais. D'après Robert, un Soudanais du Sud, les chauffeurs égyptiens de microbus y trouvent aussi leur intérêt puisqu'ils collectent au départ les passeports des voyageurs et les utilisent au Caire pour acheter des bouteilles d'alcool dans des magasins « hors taxes »<sup>2</sup>.

Un marché de rue, une petite boutique, mitoyenne à un atelier de couture, un restaurant (au-dessus de l'atelier, invisible depuis la rue) ainsi qu'un centre d'appels ont été ouverts au cours des années 1990 dans les rues jouxtant l'Église du Sacré-Cœur (planche photographique 16). En plus de la paroisse, l'ensemble du quartier qui l'inclut est donc habité, fréquenté, traversé et investi par de nombreux Soudanais, chrétiens comme musulmans, hommes, femmes, jeunes et moins jeunes, résidant dans le quartier ou non. La boutique principale est tenue par un jeune musulman de Khartoum et l'arrière-boutique est un second atelier de couture (disposant de trois machines à coudre). « *Il y a des vendeurs qui leur apportent des robes, des modèles de vêtements et eux, ils les réparent ou les font* [des Soudanais revendent ensuite les vêtements sur le marché d'Ataba]. [...] [Je lui demande les raisons de sa venue] *Je suis juste passé manger de la bonne nourriture soudanaise ! [...] Ici, il y a les chrétiens, les musulmans, tous les Soudanais. Il n'y a pas de problème* » explique Edgar, de passage dans le quartier. Les produits qui y sont vendus sont variés et viennent essentiellement du Soudan : thé, parfums, produits cosmétiques pour le corps

---

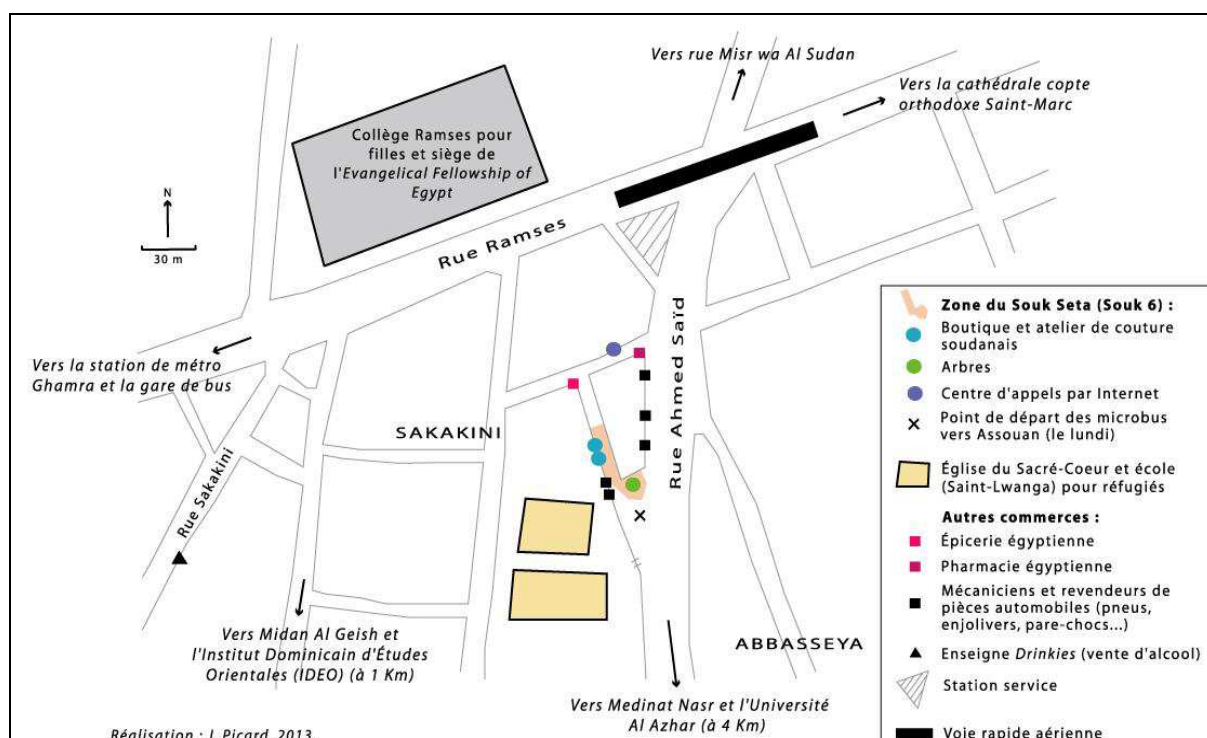
<sup>1</sup> Cf. également le n°5 de la revue *L'espace Politique* (2008) sur la néotoponymie.

<sup>2</sup> Un adulte peut généralement acheter quatre bouteilles par passeport dans les deux jours suivant son arrivée.



ou les cheveux<sup>1</sup>, cassettes de musique, bijoux, produits alimentaires (farines, graines...) et bois d'araq ou *miswak*<sup>2</sup>. Dès lors que le rideau métallique est relevé, chaque passant peut apercevoir l'intérieur de la boutique et y entrer assez librement, ce qui n'est pas forcément du goût de tous les Soudanais : « Des Égyptiens viennent, entrent... C'est très mal ! Ils demandent : qu'est-ce que c'est ça ? Et qu'est-ce que c'est ça ? À quoi ça sert ? Et en fait ils n'achètent rien »<sup>3</sup>.

**Carte 12. Empreintes chrétiennes et soudanaises dans le quartier de Sakakini**



<sup>1</sup> Les mèches à tresser proviennent du Nigeria.

<sup>2</sup> Petits bâtons de bois utilisés comme brosses à dents ou en parfum (brûlés ou frottés sur la peau).

<sup>3</sup> Conversation du 23 mai 2010 avec Edgar. Un jeune Égyptien venait d'entrer dans la boutique et après un échange avec le vendeur nord-soudanais, avait tendu sa main et avait feint de lui donner de l'argent. Il était reparti en riant.

**Planche photographique 16. Le marché soudanais « Souk seta » à Sakakini**



J. Picard, 2009, Sakakini.



J. Picard, 2010, Sakakini.

Extérieur et intérieur de la principale boutique du Souk Seta. L'atelier de couture (photo du bas) se trouve dans l'arrière boutique.



J. Picard, 2010, Sakakini.

Le « Souk 6 » désigne également le marché extérieur, situé dans la même ruelle étroite et non goudronnée (planche photographique 17) ; il s'anime tous les jours de la semaine, excepté le vendredi. Aux alentours de 9 heures, quelques hommes commencent par y prendre leur petit déjeuner, installés à des tables. Ensuite les commerçants s'installent en fin de matinée et restent jusqu'assez tard le soir, malgré l'absence d'éclairage. Ce marché confère une certaine visibilité dans l'espace public à la population soudanaise. Pour le Père combonien Yann, le lieu est plutôt vu d'un bon œil : *« Ils ne sont pas tous fidèles à l'Église mais ils participent aux activités un peu... La plupart sont des réfugiés mais pas tous... Enfin c'est très calme, c'est très bien. Ça a encouragé des petits business »*<sup>1</sup>. Sont déposés sur des tables bricolées avec des planches en bois, alignées des deux côtés de la ruelle, des vêtements, des pagnes, des chaussures, des produits cosmétiques, des épices et des fleurs d'hibiscus séchées (planche photographique 17). Les hommes et les femmes ont chacun une table et vendent des produits destinés à l'une ou l'autre des catégories de genre. Les Sud-Soudanaises vont vendre des pagnes colorés et des produits pour les cheveux tandis que les Nord-Soudanaises, voilées, vendent de la nourriture ou des crèmes pour le corps ; cependant, il leur arrive d'être installées derrière le même stand. Certaines se font parfois coiffer, tresser ou cuisinent – faisant dégager dans la rue l'odeur de la cuisson du riz – sous l'arbre situé à l'angle de la rue Ahmed Saïd ou sous des parasols, les jours les plus chauds (carte 12). Les hommes sont quant à eux regroupés un peu plus loin.

On y parle arabe ou des dialectes soudanais, mais peu anglais. Des Égyptiens vivent et travaillent également dans la ruelle, notamment des mécaniciens et des vendeurs de pièces automobiles (carte 12). Il arrive que ces derniers ou des ouvriers travaillant à proximité entrent dans l'Église pour y remplir des seaux d'eau aux robinets situés au fond de la cour. Certains soirs, une trentaine de personnes (en majorité des hommes), Égyptiens d'un côté et Soudanais de l'autre, peuvent veiller, installées à des petites tables et animer la ruelle, en discutant, fumant des cigarettes ou la chicha (narguilé). Sur la rue Ahmed Saïd, quelques Égyptiens, seuls ou à deux, boivent également le thé et fument assis sur des chaises devant leur atelier. Un peu avant minuit, les vendeurs soudanais rangent leurs articles, les tables en bois sont simplement renversées contre les murs et laissées sur place. Les groupes se dispersent dans toutes les directions. Quelques groupes de quatre ou cinq jeunes garçons Soudanais veillent encore, dans les petites rues sombres parallèles à Ahmed Saïd, assis sur les capots de voitures garées.

---

<sup>1</sup> Conversation du 19 mai 2010, paroisse du Sacré-Cœur, Sakakini.



**Planche photographique 17. Marché extérieur du « Souk seta », Sakakini**



Père Ghislain, 2011, Sakakini.



Père Ghislain, 2011, Sakakini.



Père Ghislain, 2011, Sakakini.

La paroisse est devenue un lieu de passages important, y compris à l'échelle du quotidien ; elle attire des individus aux origines et aux motivations variées, habitant le quartier ou beaucoup plus loin. L'école Saint-Lwanga (qui réunit environ 700 élèves<sup>1</sup>) accueille par exemple des enfants venant de quartiers périphériques variés, comme Medinat Nasr, Arba'a wa Nus, Hay El Asher, mais aussi Zeitun, Ain Shams, Maadi ou encore 6 Octobre. Du fait de la possibilité d'y obtenir le diplôme soudanais, « *même les fils de l'ambassadeur soudanais viennent ici !* » explique le Père Yann, avant d'ajouter : « *L'Église ne peut plus continuer comme ça [à aider tous les Soudanais sans distinction de statut, y compris les plus aisés et les plus privilégiés d'entre eux]* »<sup>2</sup>.

En fin d'après-midi, lorsque le calme est revenu, quelques enfants encore présents, jouent ou viennent se rafraîchir aux robinets extérieurs pendant que quelques femmes conversent ou allaitent leur nourrisson, assises sur des bancs en bois. Du fait également de sa proximité avec la cité universitaire des Bû'uth (dans le quartier Al Hussein, près d'Abbaseya), rattachée à l'Université Al Azhar, certains étudiants arabes, africains ou asiatiques se mêlent aux Soudanais du quartier pour y suivre des cours du soir d'anglais ou d'informatique<sup>3</sup> (Bava, Pliez, 2009) : « *Je suis venu pour étudier. Ma famille est à Abu Dhabi, je devrai les rejoindre après. J'espère commencer des cours d'anglais à Sakakini dans quelques semaines* », explique un jeune Soudanais de confession musulmane habitant le quartier et travaillant comme vendeur dans la boutique-atelier du Souk 6. Fouad, de nationalité camerounaise et francophone, boursier de l'Université d'Al Azhar, a, lui, été embauché comme professeur de français par les Comboniens du Sacré-Cœur :

*« Je donne des cours dans des familles égyptiennes, aux enfants. Les cours ici [commencés quatre mois auparavant], c'était une expérience en plus, pour les adultes cette fois. Le centre me paie mais c'est surtout une idée de volonté, le plaisir du français. Je suis rémunéré en fonction du nombre d'élèves. [...] Je n'ai pas de problème à venir travailler ici. L'islam n'interdit pas de travailler avec ceux qui ont d'autres religions que vous. [...] Dans les cours, la majorité sont des Soudanais, des Somaliens... Il y a des Chinois aussi. Ils ont peut-être l'intention d'aller en France ou dans un pays francophone. C'est pour pas avoir de problèmes dans la vie quotidienne. [après lui avoir demandé s'il connaissait la situation des Soudanais du Caire] Je ne suis pas très intéressé de savoir que les Soudanais font ici »*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Une dizaine seulement ne serait pas de nationalité soudanaise.

<sup>2</sup> Conversation du 19 mai 2010, paroisse du Sacré-Cœur, Sakakini.

<sup>3</sup> Le père Yann nous précisera que les formations s'étalent en général sur deux mois et que les tarifs sont réduits pour les Soudanais.

<sup>4</sup> Entretien du 27 mai 2010, cour de l'Église du Sacré-Cœur, Sakakini.

Si l'association symbolique du lieu à la présence soudanaise n'est pas forcément évidente pour cet étudiant étranger, les autorités et la police égyptienne, elles, ont intégré le « corps » formé par les Comboniens et les Soudanais, en particulier à Sakakini. C'est d'ailleurs devant les portes de l'église que les camions de police, suite aux incidents de la place Mustafa Mahmoud de 2005 (Cf. partie 1.3.), ont déposé les blessés. Le Père Lucien raconte :

*« Ils les ont laissés ici, dans la rue ! Ils n'avaient plus d'appartements certains... Ils avaient des bras cassés... On a acheté des couvertures, des infirmières et des médecins ont donné les premiers soins et puis ils ont été amenés à l'hôpital italien à côté [avec qui les Comboniens collaborent]. Beaucoup d'organisations ont aidé, amené des médicaments... Après quatre jours, quelques-uns ont voulu réorganiser un sitting. À partir du Sacré-Cœur ! Ils ont distribué des flyers dans le quartier et à Maadi »<sup>1</sup>.*

Concernant l'ancrage spirituel local, la messe du dimanche soir, en arabe, attire le plus de fidèles (photo 14). Les cloches sonnent à 19 heures et les enfants qui jouaient alors dans la cour ou les adultes qui discutaient aux alentours, rejoignent le parvis ou la porte latérale. Plus d'une centaine de personnes, dont près d'un tiers de jeunes (nourrissons, enfants, adolescents), se répartissent progressivement sur les bancs en bois. Les femmes (beaucoup de femmes seules et de veuves) et les jeunes se placent généralement à droite et dans l'allée centrale, tandis que les hommes, moins nombreux, se regroupent plutôt dans la partie gauche de la nef. Les femmes les plus âgées portent des costumes traditionnels colorés et des fichus ; aux premiers rangs, les Sœurs de la Légion de Marie<sup>2</sup> et des religieuses soudanaises portent des robes longues confectionnées en l'honneur du Jubilé de l'an 2000, sur lesquelles les portraits de Jean-Paul II avoisinent ceux de Daniel Comboni, ou bien des ensembles constellés d'icônes de la Vierge Marie où l'on peut voir écrit « Archdiocese of Khartoum ». Les hommes portent tous un pantalon sombre et une chemise unie. Au fond, trois ou quatre religieuses égyptiennes âgées, portant un voile noir, assistent à l'office. Les jours les plus chauds, les ventilateurs fonctionnent et les fenêtres en vitraux sont entrouvertes. Accroché au mur latéral, un portrait de Daniel Comboni fait face à celui de Sainte-Bakhita.

Différents prêtres comboniens peuvent célébrer l'office, accompagnés de diacres et de jeunes enfants de chœur ; les chants traditionnels sont entonnés par un Soudanais,

---

<sup>1</sup> Entretien du 20 octobre 2009, paroisse du Sacré-Cœur, Sakakini.

<sup>2</sup> La Légion de Marie est une association catholique de laïcs, fondée à Dublin dans les années 1920.

qui joue les « chefs de chœur », placé debout face à l'assemblée. Vers 20h30, à la fin de la messe, les fidèles sortent de l'église en chantant puis, avant de quitter les lieux, restent à discuter quelques minutes, pendant que les enfants se remettent à courir et à jouer dans la cour. Les prêtres, eux, restent sur place ; le bâtiment qui fait face à l'église est celui où ils partagent les repas, étudient et dorment. La ponctuation de ces activités par le chant du *muezzin* de la mosquée voisine n'est pas forcément bien vécue par certains prêtres comboniens : « *Je n'aime pas trop cette maison... Ils ont tourné le haut-parleur juste sur notre maison ! Ils font trop de bruit !* », lance un soir le Père Justin<sup>1</sup>.

**Photo 14. Messe soudanaise du dimanche soir au Sacré-Cœur**



J. Picard, 2010, Sakakini.

La cohabitation avec les Égyptiens francophones de la paroisse n'a apparemment pas toujours été évidente ; beaucoup ont déserté l'Église au début des années 1980, alors que les premières familles soudanaises anglophones s'installaient. Du fait de la politique d'arabisation du Sud-Soudan menée par le gouvernement de Khartoum<sup>2</sup>, la paroisse ainsi que ses prêtres sont majoritairement devenus arabophones. Un missionnaire d'origine érythréenne nous expliquait d'ailleurs célébrer la messe en faisant « *un mix entre l'égyptien et le soudanais* ». Le « visage » de certaines paroisses du Caire se retrouve totalement modifié

<sup>1</sup> Conversation du 24 mai 2011, paroisse du Sacré-Cœur, Sakakini.

<sup>2</sup> La Constitution de 2005 laisse davantage de place à l'anglais et aux langues dites autochtones.

avec l'arrivée des migrants et celle de Sakakini est désormais dotée d'une identité soudanaise forte.

En conclusion, l'arrivée au Caire est synonyme de déstabilisation. Pour les étrangers, le manque de repères, la densité, le bruit et la pollution de la capitale ne sont pas bien vécus. Les Africains doivent également faire face au racisme quotidien des Égyptiens et aux discriminations, raciales et religieuses. Leurs premières impressions urbaines oscillent entre sentiment de sécurité, de modernité, de développement et sentiment de malaise, d'inconfort et d'exclusion. Par l'apprentissage volontaire des codes, de la langue arabe et par la maîtrise des quartiers, les migrants deviennent aptes à communiquer, à se déplacer et à s'approprier l'espace d'accueil.

Les réseaux relationnels évoluent entre le temps de l'arrivée et le temps d'installation plus durable. Des regroupements de circonstance avec d'autres Noirs ou avec les étudiants africains d'Al Azhar se restreignent progressivement en regroupements par nationalité, par ethnie, par appartenance religieuse, au fur et à mesure du temps passé au Caire. Premiers établis, les Sud-Soudanais restent la communauté « de référence » : selon la logique repérée par l'École de sociologie de Chicago, elle a guidé les logiques résidentielles des autres migrants africains (Cf. infra) ; elle reste également perçue comme privilégiée au sein de la société égyptienne, alors qu'eux-mêmes se disent délaissés et en difficulté. L'internationalisation de la présence africaine est donc à l'origine de certaines tensions, compétitions entre groupes et à l'origine de recompositions de frontières identitaires. Les rapports aux représentations diplomatiques et à la nation d'origine évoluent également selon les individus, entre rapprochement et mise à distance.

D'un point de vue spatial, la paroisse du Sacré-Cœur et le quartier de Sakakini constituent la véritable première « porte d'entrée » de la ville. Du fait de leur proximité avec les Comboniens dans le pays d'origine, les premiers réfugiés Soudanais ont établi ces lieux en repères urbains, ont investi l'Église, les rues et ruelles alentour. Ils y vivent, s'y déplacent, y prient, y consomment et y commercent depuis maintenant plusieurs générations. Les paroisses missionnaires anciennes du Caire, en se reconvertissant dans l'aide aux réfugiés, induisent donc certaines pratiques urbaines, certains usages de l'espace et favorisent l'ancrage des Africains.

Cette paroisse demeure un repère essentiel pour les Africains du Caire, alors même que leurs logiques résidentielles et leur présence se diffusent progressivement à d'autres quartiers plus périphériques.





## Chapitre 8. Habiter Maadi. Territoires vécus et perçus

Ce chapitre, basé sur une échelle plus fine des espaces urbains, s'attarde sur les quartiers et micro-quartiers du Caire, hétérogènes, multiples et périphériques investis par les migrants africains. Quels lieux y sont pratiqués et donc « habités » (Stock, 2004) ? Quand ? Comment ? Et pour quelles raisons une sélection de l'espace urbain a-t-elle lieu ?

Un « zoom » sur le quartier de Maadi, localisé au sud de l'agglomération cairote apparaît nécessaire pour plusieurs raisons. Tout d'abord, parce que l'échelle du quartier permet, à la différence de celle de la ville, de saisir des recompositions identitaires et spatiales particulières, d'affiner le regard porté sur la fabrique de la ville par les migrants, sur leurs interrelations avec la société locale. De plus, Maadi est unique au sein du paysage cairote, du fait de sa forte concentration de migrants africains mais aussi du fait de sa longue histoire cosmopolite et chrétienne.

L'approche en termes de territoires « vécus » et « perçus » (Frémont, 1999 ; Piolle, 1979 ; Ledrut, 1973 ; Lynch, 1969) insiste sur la relation affective, cognitive, construite entre les habitants et leurs espaces de vie, ainsi que sur les pratiques quotidiennes de ces derniers dans leur quartier de résidence. Elle permet de dépasser la seule « objectivité » de l'espace, la seule fabrique matérielle de la ville et d'analyser en quoi les migrants sont aussi des acteurs à part entière de la ville, « font » la ville à leur manière (Signoles, 2010 ; Signoles et al., 1999). Ils disposeraient, au même titre que les autres « *citadins ordinaires* », de compétences et de savoirs qui sont « *autant d'arts de faire contribuant matériellement et symboliquement à façonner, modeler et (re)qualifier l'espace urbain. [...] [Cette approche les place] en situation non plus seulement de récepteurs de la ville, mais également de producteurs, d'émetteurs et d'utilisateurs, de fabricants de référents et de modèles urbains et sociaux* » (Berry-Chikhaoui, Deboulet, 2000 : 11). Avec l'arrivée de différentes vagues de migrants africains au Caire, les pratiques et les perceptions de la capitale égyptienne et de ses quartiers se sont diversifiées ; les migrants sont pleinement acteurs de ces recompositions.

Pour quelles raisons Maadi a été particulièrement attractif et a guidé les trajectoires résidentielles des Soudanais puis d'autres Africains ? Quels rôles jouent les habitants expatriés ou issus de l'élite égyptienne vivant à Maadi vis-à-vis de l'installation des migrants ? Quels rôles jouent les Églises d'origine occidentale situées dans la partie riche du Grand Maadi ? Quels sont les marquages territoriaux et les modalités d'ancrage des migrants dans la partie plus défavorisée et comment évoluent-ils ? Ce chapitre tente donc de répondre à ces questions en présentant la fabrique de la ville par les Africains à l'échelle du quartier.

### ***8.1. La multiplication des quartiers de migrants aux marges de la ville***

#### *Dynamiques de dispersion des quartiers « africains » et paysages urbains*

Quels que soient leurs statuts ou leurs moyens, peu de migrants résident dans le centre-ville du Caire. Avec l'hétérogénéisation de la présence africaine, les quartiers de migrants se sont multipliés, essentiellement en périphérie urbaine, à proximité notamment du boulevard de ceinture. D'une manière générale, du fait des dynamiques démographiques et des dynamiques de l'étalement spatial, les villes du monde arabe « se font » d'ailleurs davantage en périphérie(s) (Signoles, 2010). C'est là que les territorialisations sont les plus dynamiques, les enjeux politiques et urbains les plus forts, et c'est en périphérie(s) qu'émergent de nouvelles citadinités. Quels sont ces différents quartiers « de migrants » et à quoi ressemblent-ils ? Une analyse des ces processus d'ancrage au prisme des dynamiques urbaines plus générales qu'a connues Le Caire ces dernières décennies nous a paru pertinente.

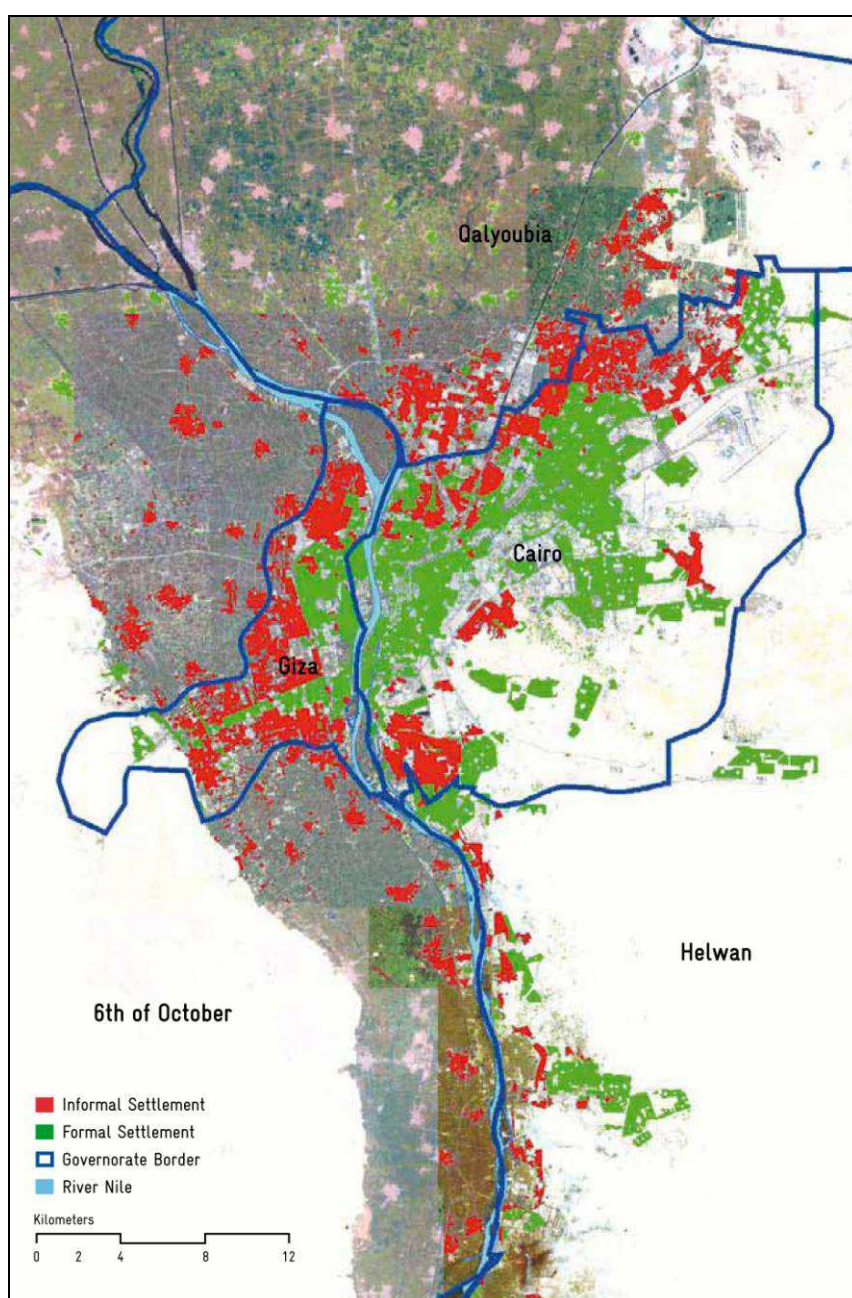
Le quartier d'Ain Shams, au nord-est de la ville, a été un des premiers espaces urbains à accueillir des hommes puis des familles originaires du Nord-Soudan. De confession musulmane, ils travaillaient dans les années 1940 au service de l'administration britannique (Fabos, 2008). Ain Shams était alors situé en bordure du désert. Au fil des générations, le quartier est devenu une référence pour les travailleurs, les familles, les étudiants soudanais ayant émigré au Caire ou circulant entre les deux pays.

À partir des années 1950, le rythme soutenu de la croissance démographique et celui de l'exode rural vers la capitale ont bouleversé le visage et l'organisation socio-spatiale de la ville. De 5 millions d'habitants en 1960, Le Grand Caire atteint quasiment les 11 millions en 1986, puis les 13 millions en 1996 (Denis, 2011). Les quartiers centraux ont connu une saturation très rapide. Le ralentissement des flux migratoires de ruraux vers la capitale dès les années 1960 et les mécanismes de redistribution interne des citadins, depuis les *qisms* (arrondissements) centraux vers les périphéries, ont été bien décrits par Éric Denis (1995), qui a démontré comment ces mouvements centrifuges ont participé à l'augmentation de la mixité sociale des quartiers périphériques. Ces derniers ne peuvent donc pas tous être décrits comme pauvres ou populaires. Des processus d'urbanisation « spontanée », informelle ou encore « *d'émanation populaire* » sont apparus (Deboulet, 1994 ; El Kadi, 1984), empiétant notamment sur des zones agricoles ou des

franges désertiques (carte 12). Il ne s'agit pas au Caire de « bidonvilles » car les habitations sont en apparence correctes ; les parcelles ont la plupart du temps été acquises légalement mais c'est le changement d'usage qui est illicite. De petits promoteurs privés se chargent généralement de la construction de hauts immeubles de briques rouges. En effet, le gouvernement a cessé d'assurer l'accès au logement aux plus pauvres et une véritable crise en la matière s'est développée, malgré les différentes politiques de planification urbaine menées des années 1950 à 1980 (El Kadi, 1990). Si le système est devenu largement répandu au Caire (62 % des habitants du Grand Caire, soit environ 12 millions de personnes, vivaient dans des quartiers non réglementaires ou *'ashma'iyyat* – littéralement « aléatoire » ou « hasardeux » – représentant une superficie de 53 % de la surface bâtie) (carte 13), il ne s'agit pas d'un processus uniforme. Aussi, ces zones d'habitat ne sont pas seulement des zones résidentielles puisqu'un certain nombre d'activités économiques et de commerces se sont développés sur place.

C'est à l'intérieur de ce type de quartiers, non planifiés, que vivent la majorité des migrants africains. Ainsi, il n'existe pas au Caire de quartiers « uniquement » africains ou d'« enclaves ethniques », habitées seulement par des migrants. Les quartiers périphériques où ils résident sont relativement récents et hétérogènes d'un point de vue socio-économique. Les Africains se mêlent aux ruraux du Delta, de Haute et Moyenne-Égypte (Miller, 2000), aux travailleurs de retour des pays du Golfe, aux classes populaires ainsi qu'aux classes moyennes ayant déménagé des *qisims* centraux.

**Carte 13. Périphéries du Caire et zones urbaines informelles**



Source : Rapport de la GTZ (2009) sur les zones urbaines informelles du Caire

A partir des quartiers d'Ain Shams et de Sakakini (partie 7.3.), les espaces d'installation des Soudanais et des autres Africains ont plus ou moins suivi l'urbanisation générale de la capitale ; les migrants, selon des motivations essentiellement financières (Cf. infra), ont discrètement participé à la dynamique d'étalement de la ville (Cf. carte 14). A proximité d'Ain Shams tout d'abord, desservies par plusieurs stations de métro, les zones de Zeitoun ou d'Ezbet el Nakhl ont accueilli des Soudanais puis d'autres Africains. Les loyers augmentant autour de la paroisse du Sacré-Cœur de Sakakini, c'est à proximité de la station de Manshiyet el Sadr, sur la même ligne de métro,

que des migrants ont élu domicile. Ensuite, au cours des années 1990, les quartiers d'Héliopolis, au nord-est, et de Maadi, au sud (partie 8.2.), ont attiré sur leurs marges des migrants à la recherche d'emplois en tant que domestiques dans des familles aisées, étrangères ou égyptiennes. Medinat Nasr et Hadayek el Maadi ont notamment été choisis comme quartiers d'habitation. Certains groupes ont préféré s'installer à l'ouest de la ville, à Doqqi, Behoos ou à Ard el Liwa, du fait de la proximité du quartier aisé de Mohandessen, concentrant la plupart des ambassades africaines et des résidences de diplomates. Enfin, depuis la fin des années 1990, c'est l'extrême est de la ville, et les quartiers pauvres d'Arba'a wa Nus et d'Hay el Asher, qui ont accueilli des migrants plus récemment arrivés, du Darfour, du Soudan, d'Éthiopie ou du Nigeria.

Les paysages urbains de ces quartiers périphériques sont assez semblables : verticalisation toujours plus haute des immeubles de briques rouges, façades peu souvent recouvertes d'enduit, habitat dense et serré, rues étroites, sombres, encombrées, pas toujours asphaltées ou pavées<sup>1</sup>. Il y est difficile de circuler, y compris en deux-roues ou en *tuk-tuk* ; une impression de chantier permanent s'en dégage (planche photographique 18). Les marchés de rue et la venue de quelques « ruraux », vendant leurs produits sur des carioles ou à même le sol, rappellent la mixité importante de la population et la diversité des orientations économiques de ces quartiers (photos 15a et 15b). Ces derniers se caractérisent également par un manque d'infrastructures, d'équipements ou de services de base (hôpitaux, bureaux de poste, système de collecte des déchets). L'enclavement et le manque d'« articulations » de certaines de ces zones au reste de la ville est un indice du degré de fragmentation socio-spatiale (Navez-Bouchanine, 2002). Un raccordement aux réseaux d'eau potable, d'électricité et d'assainissement est effectué *a posteriori*, parfois par l'État, pour les zones les plus anciennement construites (Sejourné, 2011). Des degrés de précarité urbaine sont donc à distinguer, par exemple entre Hadayek el Maadi, rattrapé par l'urbanisation dès les années 1970, et Arba'a wa Nus, qui n'était toujours pas raccordé ni à l'eau ni à l'électricité au début des années 2000 (Le Houérou, 2007). Une impression de « bout de la ville », avant le désert, se dégage d'ailleurs davantage lorsque l'on se rend dans ce quartier de l'est de l'agglomération. Patrice a vécu près de Maadi, en face de Saqr Quraish, de l'autre côté du boulevard périphérique et témoigne des dysfonctionnements concernant le raccordement aux réseaux d'eau :

---

<sup>1</sup> En 2011, les petites rues perpendiculaires et parallèles à la rue Hasanein Desuki, à Hadayek el Maadi, commençaient tout juste à être pavées (carte 11).

*« C'est la première maison qui m'a accueilli. On allait au camp militaire ou à la mosquée à côté pour chercher de l'eau car les coupures pouvaient durer plusieurs jours »<sup>1</sup>.*

Malgré ces problèmes quotidiens, les Africains du Caire ne se plaignent que rarement de leurs conditions de vie dans leur quartier. Ils établissent continuellement et dans la mesure du possible, des stratégies afin de retrouver un certain confort et payer des loyers moins chers.

**Photos 15a et 15b. Vente de fleurs, de fruits et de légumes à Hadayek el Maadi**



J. Picard, 2010, Hadayek el Maadi.

---

<sup>1</sup> Conversation du 26 mai 2011, Saqr Quraish.



## Planche photographique 18. Quartiers de migrants et paysages urbains



J. Picard, 2010, Hadayek el Maadi.

La majorité des quartiers de migrants sont constitués de hauts immeubles de briques rouges et de rues non pavées. De nombreux immeubles sont en cours de construction.



J. Picard, 2011, Arba'a wa Nus.



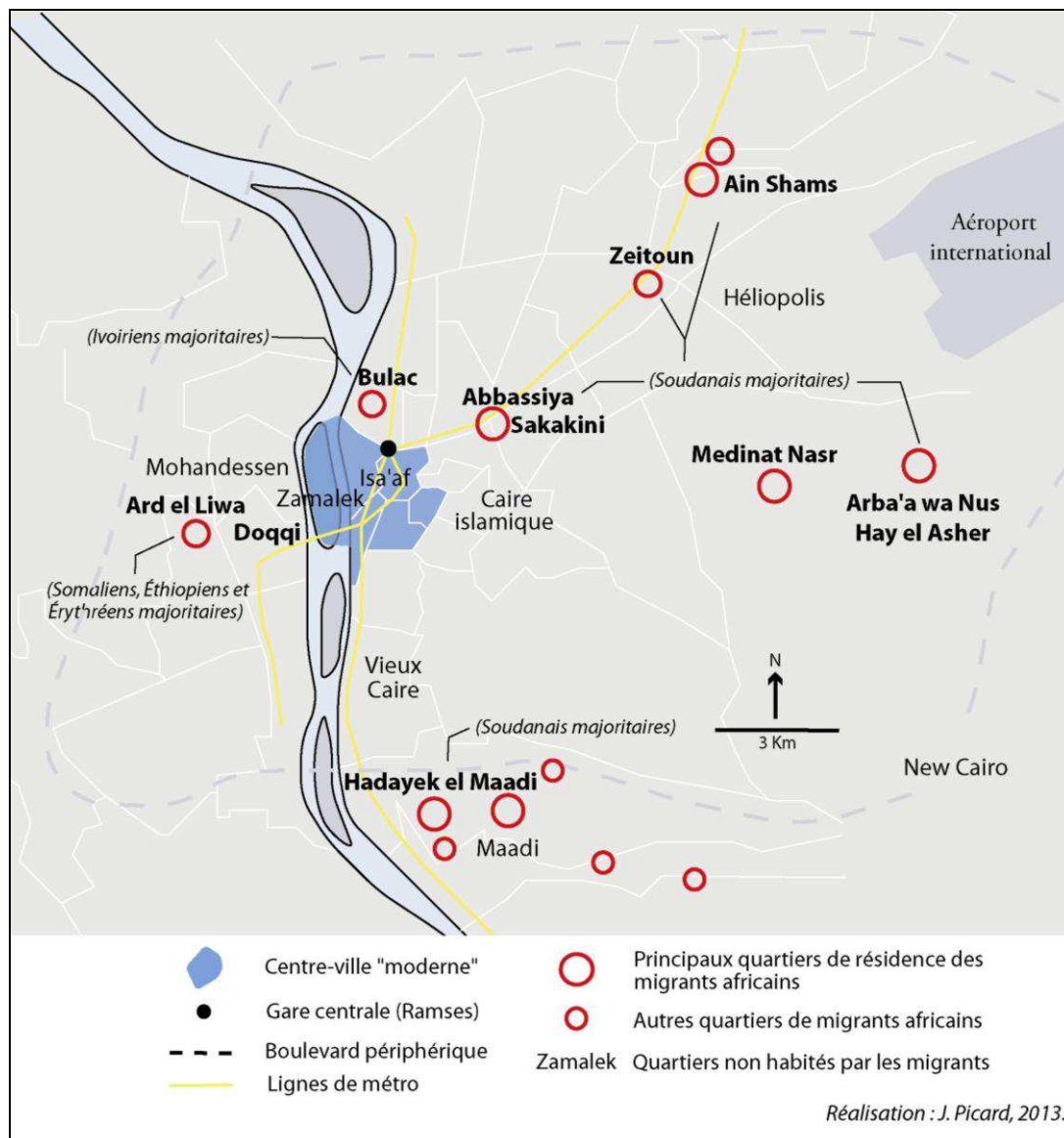
J. Picard, 2011, Ezbet el Nakhl.



J. Picard, 2010, Hadayek el Maadi.

Les logiques résidentielles des Africains sont diverses mais l'aspect financier reste le plus important dans le choix du logement et de sa localisation. Une tendance aux regroupements « communautaires » existe dans les quartiers de prédilection des migrants, par nationalité et région d'origine notamment (carte 14). Les Soudanais ont été les premiers à s'établir à Ain Shams, Sakakini, Hadayek el Maadi ou Arba'a wa Nus et d'autres Africains ont pu suivre ces logiques d'implantation par la suite. Par ailleurs, Ard el Liwa est connu pour accueillir davantage d'Éthiopiens, d'Érythréens et de Somaliens ; Bulaq accueille plutôt des Ivoiriens, 6 Octobre des Mozambicains et les Congolais sont nombreux à Maadi mais aussi à Doqqi et Behoos.

**Carte 14. Quartiers périphériques de migrants et logiques résidentielles**



Selon le statut juridique, professionnel et le niveau de revenu, les stratégies résidentielles vont bien sûr différer. Les propriétaires des appartements sont souvent coptes, nubiens, parfois irakiens. Dans certains cas particuliers, des pasteurs ou prêtres occidentaux acceptent de se porter caution, voire de payer une partie de leur loyer. Afin de réaliser des économies, le système de colocation est répandu (de 2 à 10 personnes), entre jeunes hommes ou jeunes femmes de même nationalité, parlant la même langue ou pratiquant la même religion. Lucie, une Camerounaise arrivée en 2007 explique : « *Je vis à Mohandessen avec une Croate. Je n'aimerais pas vivre avec une Camerounaise* [selon elle, cette stratégie vise à être plus discret, vis-à-vis des Égyptiens comme des autres Camerounais]. *C'est bien comme ça, en plus elle est chrétienne* »<sup>1</sup>. C'est donc l'appartenance confessionnelle qui semble primer dans les logiques résidentielles de cette migrante. En outre, les bailleurs semblent plus réticents dès lors qu'il s'agit de louer leurs appartements à des Soudanais :

« *Les Égyptiens connaissent bien la différence* [entre les Soudanais et les autres Africains]. *Les bailleurs demandent si on est Soudanais, car ils s'attendent à 50 personnes dans l'appartement !* »<sup>2</sup>, explique le Père Lucien.

Pour l'Éthiopien Desta, qui possède la carte jaune de demandeur d'asile, l'appartenance religieuse n'est pas un critère décisif mais la possession d'une carte de réfugié statutaire peut être opportune ; elle permettrait une négociation plus stable et plus facile avec le bailleur :

« *Je vis depuis trois ans près de Mohandessen, avec six autres personnes, dont deux musulmans d'Éthiopie. Un des colocataires possède la carte bleue [du HCR] donc il s'arrange avec le propriétaire* »<sup>3</sup>.

Outre les quartiers, certains immeubles sont connus des migrants et deviennent des repères dans la ville puisqu'ils accueillent plusieurs groupes ou familles africaines, à différents étages. L'acronyme institutionnel de « l'OUA » (Organisation de l'Unité Africaine) a par exemple été attribué à un immeuble d'Ain Shams : « *C'est la référence pour les Africains qui viennent d'arriver* »<sup>4</sup>, nous avait expliqué Claude, de RDC. A Maadi, Macy évoquait quant à elle le fameux « *Sudanese building* ».

---

<sup>1</sup> Conversation du 21 mai 2011, cour de Maadi Evangelical Church, Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 20 octobre 2009, paroisse du Sacré-Cœur, Sakakini.

<sup>3</sup> Entretien du 13 juin 2011, cour de la cathédrale copte orthodoxe, Abbaseya.

<sup>4</sup> Entretien du 8 mars 2005, à son domicile, Hadayek el Maadi.

Cependant, ce sont les prix des loyers qui dictent majoritairement les logiques résidentielles : *« On aimerait quelque chose de plus grand, mieux équipé, un meilleur lit... Mais c'est difficile. J'aimerais changer de quartier, voir des arbres, des grandes rues, avoir de meilleurs meubles... Ton argent fait que tu vis dans ce quartier »* explique Maria, du Sud Soudan, qui vit dans un appartement d'une pièce dans le quartier populaire d'Hay el Asher, pour 500 LE par mois (55 euros), sans compter les charges. Beaucoup se plaignent de l'augmentation du prix des loyers depuis quelques années, tout comme de l'augmentation du coût de la vie en général. Patrick vit avec deux Congolais et un Comorien dans un trois pièces à Behoos ; le loyer était de 850 LE par mois (90 euros) il y a quelques années, mais est passé sans justification à 1 050 LE, courant 2011. A Maadi Arab ou Hadayek, le même type d'appartement se loue aux alentours de 800 LE. Un quatre pièces atteint plutôt les 1 200 ou 1 300 LE (135 euros environ). En outre, les appartements meublés sont plus rares qu'auparavant, le coût des charges est plus élevé et par conséquent, les coûts d'installation augmentent. *« Avant tu pouvais te loger pour 300 LE »* explique Sunday, qui vit à Ain Shams depuis 10 ans. Patrice complète :

*« Avant, je ne payais pas l'eau, les escaliers, l'électricité. C'était tout inclus dans le loyer. Du coup [récemment], on m'a fait payer. J'ai réclamé des reçus et ça a fait des histoires car les voisins gèrent ça. Ils n'ont jamais montré les factures et ça variait vraiment beaucoup d'un mois à l'autre ! [...]. J'ai donné de l'argent pour faire réparer le téléphone et ça n'a pas été fait. Il y a des pressions si on a du retard dans le loyer »<sup>1</sup>.*

La recherche de proximité d'une station de métro ou d'une gare de bus ou de microbus est courante afin de réduire l'effet d'isolement de ces quartiers périphériques. A propos des modes d'occupation de l'espace quotidien des Égyptiens, Jean-Charles Depaule (1990 : 131) parle d'une structuration *« de style populaire "maintenu" »*, c'est-à-dire polarisée sur le lieu d'habitation et de travail mais nécessairement ouverte sur l'extérieur, du fait du manque d'équipement qui caractérise ces quartiers périphériques. Les déplacements quotidiens des migrants, en transports collectifs, sont nécessaires pour occuper un emploi mais aussi pour se rendre à l'Église et pour rendre visite à des proches. Nombreux sont les Africains qui connaissent peu le centre-ville du Caire, mis à part le bâtiment administratif du Mogamma, situé place Tahrir, les agences de voyage qui se trouvent à proximité ou les Églises missionnaires d'All Saint's, de Saint Andrew's ou le temple d'Isa'af.

---

<sup>1</sup> Entretien du 25 mai 2010, café de Doqqi.

Les trajectoires résidentielles des migrants sont très variées, la mobilité intra-urbaine (non quotidienne cette fois) est intense et les déménagements, d'un quartier à l'autre ou à l'intérieur d'un même quartier, sont fréquents. Les raisons premières de cette mobilité résidentielle régulière des migrants sont les problèmes récurrents avec le bailleur ou le voisinage, ainsi que la recherche de confort et de calme. Sakakini apparaît comme beaucoup plus dense, bruyant et pollué que les marges de Maadi par exemple. Les Soudanais semblent moins mobiles que les autres Africains, qui connaissent davantage de quartiers différents et déménagent plus régulièrement. Les Soudanais cherchent à habiter près de leurs compatriotes ou des membres de leur ethnie d'origine afin de « *savoir si les gens vont bien ou ont un problème* »<sup>1</sup>, tandis que plusieurs Congolais, Nigériens ou Camerounais font part de leur désir et de leur besoin d'isolement, de détachement vis-à-vis de leurs compatriotes. Habiter loin des leurs peut être perçu comme synonyme de discrétion et comme gage de tranquillité, notamment lorsque leur situation administrative est floue. Joseph, de RDC, vit à Sakakini avec sa femme et ses enfants :

*« Je sais qu'un bon nombre de mes frères habitent près de Maadi ou d'Hadayek el Maadi mais je ne peux pas déménager là-bas pour des questions de finances. Et puis j'aime ce coin, il est plutôt calme et nous sommes les seuls noirs du quartier...[il vit à l'est de l'avenue Ahmed Said – carte 12 – tandis que les Soudanais vivent davantage au nord et à l'ouest]. C'est peut-être plus discret. Parfois, il y a quelques taquineries avec les Égyptiens mais quand on est à la maison, on est à l'aise, on se sent bien. Même avec mon bailleur, tout se passe bien puisqu'il est chrétien comme moi »*<sup>2</sup>.

Après avoir vécu à Hadayek el Maadi où les loyers sont pourtant moins élevés, Patrice a choisi de vivre avec un autre Camerounais à Gizeh, au sud-ouest de la ville : « *Il y a peu d'Africains, c'est éloigné, c'est tranquille* » explique-t-il. Prince, lui, vit avec deux jeunes Congolais de Brazzaville près d'Ain Shams (Ezbet el Nakhl) ; il explique : « *J'ai vécu là dès le début. Mais je ne suis pas venu là pour la beauté du quartier ! Si on avait les moyens, on quitterait Ain Shams. [...] Á Hadayek au niveau des loyers, c'est pareil qu'à Ain Shams. Mais il y a trop de Congolais là-bas ! De RDC ou de Brazza... Je veux rester isolé ici, éviter les futilités* »<sup>3</sup>. En outre, la ville nouvelle du 6 Octobre, à l'ouest de l'agglomération, et les récentes marges du Grand Maadi (partie 8.2. et 8.3.) ont souvent été citées comme zones attractives, du fait de leur éloignement et/ou de la modernité du bâti :

<sup>1</sup> Conversation avec une femme sud-soudanaise, 3 juin 2011, à son domicile à Hay el Asher.

<sup>2</sup> Entretien du 13 mars 2005, à son domicile, Sakakini.

<sup>3</sup> Entretien du 13 mai 2011, à son domicile, Ezbet el Nakhl.

*« C'est pas cher après Zabraa Maadi [Cf. partie 8.3.] ou à 6 Octobre. Tu peux trouver un appartement avec deux ou trois chambres à 100 dollars ou entre 1 000 et 2 000 livres [entre 100 et 200 euros environ], c'est très bien. J'avais visité quelque chose pour une amie après Zabraa. C'était très propre, on pouvait manger par terre ! C'est neuf, il n'y a personne qui a encore habité et c'est pas cher. Donc c'est intéressant. Le problème, c'est que c'est un peu loin, c'est impossible de marcher, tu dois prendre le microbus »<sup>1</sup> explique Lucie, du Cameroun.*

A travers ces logiques résidentielles plurielles, les modalités d'ancrage apparaissent donc plus solides et durables pour les Soudanais que pour les autres Africains. Pour Bénédicte Florin (1999) qui s'est intéressée aux trajectoires résidentielles des Cairotes victimes du séisme de 1992, la citoyenneté passe justement par l'enracinement dans un lieu. Cependant, les mobilités résidentielles des migrants plus récents, originaires d'autres pays et non réfugiés, peuvent également apparaître comme des formes de maîtrise de l'espace urbain, à une plus vaste échelle ; ils connaissent davantage de quartiers, de rues, d'ambiances urbaines, y maîtrisent les prix des loyers et les codes. Entre regroupements choisis et invisibilisation par la dispersion, les stratégies de reconnaissance sociale diffèrent donc d'un groupe, d'une personne à l'autre.

Outre cette approche par quartier, c'est également à l'intérieur des appartements, à une échelle beaucoup plus fine, que le sentiment de confort et d'appropriation des lieux peut se manifester et se reconstruire.

#### *Intérieurs et recreation de « chez soi »*

Entre contrainte et choix de l'isolement, les Africains du Caire, peu à l'aise dans l'espace public, apprécient leur intérieur et passent du temps regroupés dans leur appartement ou celui de leurs proches. Le domicile, l'intime, deviennent des lieux protégés, *« d'où la pression du corps social sur le corps individuel est écartée »* (Mayol, in De Certeau et al., 1994).

Ces tendances n'empêchent pas les interrelations discrètes à l'extérieur avec la population locale, dans le métro par exemple : Égyptiens et Africains échangent parfois quelques regards, sourires ou mots à propos d'un événement anodin, d'un match de

---

<sup>1</sup> Conversation du 21 mai 2011, cour de Maadi Evangelical Church, Maadi.



football ou au sujet des nourrissons que les femmes portent dans leurs bras<sup>1</sup>. À l'inverse, les symboles religieux dans l'espace public peuvent faire l'objet de malveillance ; Joséphine de RDC raconte : « *Je ne mets plus mon chapelet. Une dame voilée m'a dit de l'enlever dans le métro* »<sup>2</sup> (Cf. partie 7.1.).

Les quartiers calmes, dits « *normaux* », où ils préfèrent se promener, sont les quartiers aisés et d'origine occidentale de Zamalek, de Maadi et les bords du Nil. Dans leur propre micro-quartier, les trajets quotidiens leur permettent de se repérer ; sous l'effet de l'« *accoutumance réciproque* » (Mayol, in De Certeau et al., 1994), ils peuvent être reconnus et salués par le voisinage égyptien mais c'est au final « chez eux » qu'ils se sentent le plus à l'aise. Mises à part les insultes, les remarques, les éventuelles agressions de jeunes Soudanais, les Africains craignent aussi les arrestations policières, les visant eux ou leurs enfants, « *quotidiennes à Maadi* » selon le Congolais Teddy. Les femmes, elles, évitent de marcher seules dans la rue. Certains optent donc pour le repli sur l'espace de l'intime ; l'ennui, voire la dépression, peuvent se développer, notamment chez les hommes ou les femmes sans emploi et sans réseaux relationnels solides. Prince, de République du Congo, se plaint du manque de lieux de distraction dans la ville et décrit les obstacles à sa circulation intra-urbaine :

« *Je ne marche pas librement dans la rue. [...] Moi, c'est seulement la maison et l'Église. On n'a pas d'endroit à nous. Avant, il y avait une boîte, "Africa", près de Sakanat [el Maadi] mais elle a fermé. Donc quand on veut danser, on achète de l'alcool, du champagne et tout se fait à la maison. Je n'aime pas l'Égypte, je suis bloqué. Je ne peux pas sortir en boîte, me défouler, je n'ai pas de distractions. Je vais au boulot et je rentre* »<sup>3</sup>.

La décoration intérieure, l'ameublement et l'équipement permettent également la recreation de repères. Des photos de famille, des images religieuses (parfois laissées par les propriétaires coptes) sont généralement accrochées aux murs. Peu de souvenirs ou d'objets ont été ramenés du pays. La qualité des meubles (tables, chaises, canapés, lits) fait souvent défaut mais une importance particulière est accordée au poste de télévision et/ou à l'ordinateur. Les antennes paraboliques permettent de recevoir un nombre important de chaînes câblées, et donc de regarder les émissions ou les informations que l'on avait l'habitude de regarder au pays, dans sa langue d'origine. Les matchs de football sont l'occasion de rassemblements réguliers entre hommes. En outre, l'ordinateur et la

---

<sup>1</sup> Au Caire, deux wagons par rame de métro sont exclusivement réservés aux femmes et aux enfants.

<sup>2</sup> Conversation du 12 mai 2011, paroisse Saint-Jospeh, Zamalek.

<sup>3</sup> Entretien du 13 mai 2011, à son domicile, Ezbet el Nakhl.

connexion Internet, que certains peuvent financer, permettent de discuter *via* Skype avec leurs proches dans différents pays, de *tchater*, d'écrire des messages ou d'envoyer des photos. Ils permettent aussi l'écoute de musiques du pays d'origine, religieuses ou non, et le visionnage de vidéos (planche photographique 19). Ces modes de communication immatérielle permettent l'évasion, la sortie par la pensée du quartier, de la ville mais aussi du pays. Des CD et des DVD africains, américains ou européens circulent en même temps que les migrants. Un cameraman congolais installé à Hadayek el Maadi (équipé chez lui de trois ordinateurs, d'imprimantes et de lecteurs DVD – planche photographique 19), s'est d'ailleurs spécialisé dans la production de DVD gravés pour les Africains francophones et anglophones ; il se rend aux événements marquants comme les mariages, baptêmes, anniversaires d'Églises, fêtes de fin d'année ou réunions de diplomates et il commercialise ensuite les images filmées. Le Pasteur Patrice, du Cameroun, qui a déjà eu affaire plusieurs fois à ses services, se plaint des tarifs élevés mais reconnaît son travail et félicite sa réussite professionnelle : « *Tu n'as pas le choix !* [il est le seul Africain du Caire à être spécialisé dans cette filière]. *Il demande trois ou quatre fois plus qu'au Congo ! Il réussit bien* »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Conversation du 18 juin 2010, Hadayek el Maadi.



**Planche photographique 19. Intérieurs africains et importance des technologies de l'information et de la communication**



J. Picard, 2009, Hadayek el Maadi.

Haut : Arnaud, de RDC, pause assis devant son ordinateur. Il communique avec ses proches *via* Skype.



J. Picard, 2010, Hadayek el Maadi.

Centre et bas : appartement du cameraman congolais à Hadayek el Maadi où tout le matériel nécessaire au montage vidéo et à la confection de DVD est disponible.



J. Picard, 2010, Hadayek el Maadi.

Le domicile est également le lieu des repères culinaires, où les hommes et les femmes apprécient pouvoir cuisiner des plats traditionnels de leur pays d'origine, mais où l'on mélange aussi les coutumes et où l'on mange parfois davantage « à l'égyptienne ». Développant leurs « arts de faire » dans la ville (De Certeau, et al., 1994), certains produits sont achetés sur les marchés de rue (viande, poisson, légumes, piment) et d'autres, plus spécifiques comme la pâte d'arachide ou les feuilles de manioc, sont achetées dans des épiceries soudanaises ou nigérianes, à Sakakini, Hadayek el Maadi ou à Ain Shams (planche photographique 20). Il arrive que certains passent commande auprès de compatriotes qui ont l'habitude de voyager entre l'Égypte et l'extérieur afin de se fournir en produits rares. Le marché de rue d'Hadayek el Maadi (partie 8.3.), ouvert tous les jours de la semaine et situé rue Al Sad al Aali, est très fréquenté par les Africains du fait de ses prix bas. Nostalgiques de certains produits ou de certaines recettes, ils expriment parfois leur sentiment de manque. « *Je n'aime pas du tout le thé des Égyptiens, leur poudre...*[le thé traditionnel n'est pas servi en sachet en Égypte] *Le poisson séché me manque* », explique Arnaud, de RDC. Patrick décrit quant à lui les adaptations culinaires qu'il a réalisées :

« *Si on a rien préparé, on est obligé de manger le koshary [plat traditionnel égyptien à base de pâtes, de riz, de pois chiches, de lentilles et d'oignons frits ; appelé parfois « plat du pauvre »] ! On va en chercher et on le ramène à la maison. On cuisine un peu mais pas trop. On cotise pour les provisions et on cuisine africain. Du riz, des haricots, c'est facile à trouver ! La semoule pour le fufu aussi. On s'est adapté... Il y a presque tout ce qu'on trouve au Congo. Il n'y a pas certains légumes, on est obligé d'en utiliser d'autres. Mais on essaie de garder la manière de préparer à l'africaine* »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Entretien du 25 mai 2010, café du centre-ville.

**Planche photographique 20. Achats et consommation « à l'égyptienne » ou « à l'africaine » à Hadayek el Maadi**



J. Picard, 2010, Hadayek el Maadi.



J. Picard, 2010, Hadayek el Maadi.

Haut et centre : marché de rue principal à Hadayek el Maadi (rue Al Sad al Aali). Lors des périodes de fortes chaleurs, les parasols protègent les produits frais.

Bas : feuilles de manioc coupées et congelées importées en Egypte.



J. Picard, 2010, New Maadi.

Des appartements privés, transformés (souvent par des femmes) en lieux de sociabilités invisibles depuis la rue, sont par ailleurs ouverts au public africain. Dans des appartements de leur quartier, la coutume de la cérémonie du café est très suivie par les Abyssins du Caire, tout comme la consommation de bières traditionnelles, d'hydromel, d'*araki* (boisson érythréenne) et de gin érythréen (Le Houérou, 2004 : 98). En outre, la production à domicile d'*aragi* (alcool soudanais à base de dattes) par les femmes soudanaises attire nombre de clients tout au long de la journée, venus acheter quelques bouteilles ou les consommer sur place dans le salon (Terrien, 2007 : 55)<sup>1</sup>.

Enfin, les « circuits » camerounais sont également reproduits dans des appartements du Caire, notamment dans le Grand Maadi. Selon Maud Lasseur (2008), le « circuit » est un terme d'origine populaire, désignant un petit restaurant organisé dans tout ou partie d'un domicile familial. La « maman » y sert des plats régionaux copieux et bon marché. Au Cameroun, les hommes les fréquentent car, contrairement aux cafés, ils sont ouverts pratiquement toute la nuit. Au Caire, ils accueillent des Camerounais mais également d'autres Africains francophones et anglophones tous les jours de la semaine : *« Je suis épuisée par le travail... Les hommes arrivent entre minuit et 2 heures et repartent à 4, 6 parfois 9 ou 10 heures ! »* explique la responsable d'un circuit de Maadi Degla<sup>2</sup>. Assis dans de confortables canapés, les clients peuvent manger en buvant des bières ou des boissons non alcoolisées. La bouteille de bière coûte environ 15 LE (1,60 euro) et le plat de poisson entre 75 et 110 LE (8 à 12 euros). Un, voire deux postes de télévision sont généralement disposés au centre de ces salons-restaurants climatisés. Les chaînes préférées sont Télésud, Afric Fashion Show ou les chaînes retransmettant les événements sportifs. Le son est parfois coupé pour permettre aux hôtes de discuter. Si les femmes sont les principales responsables de ces lieux, elles emploient de temps à autre de jeunes hommes pour leur venir en aide. D'autres hommes, responsables religieux parfois, soucieux de la situation de leurs « sœurs » mais également impliqués dans des logiques sociales complexes de domination, peuvent également les soutenir et dire vouloir « veiller » sur elles. Henri, qui assiste le pasteur de l'Église camerounaise du Christ de la Nouvelle Alliance (CNA) explique : *« Je viens souvent dans ce circuit. Je me sens un peu comme un père spirituel. Je viens pour entretenir, quand elles perdent espoir ici et quand il y a peu de travail »*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir aussi Curley (2002).

<sup>2</sup> Entretien du 13 juin 2010, circuit de Maadi Degla.

<sup>3</sup> Conversation du 22 juin 2010, circuit de Maadi Arab.



## Planche photographique 21. Circuits camerounais du Grand Maadi



J. Picard, 2010, Maadi Arab.

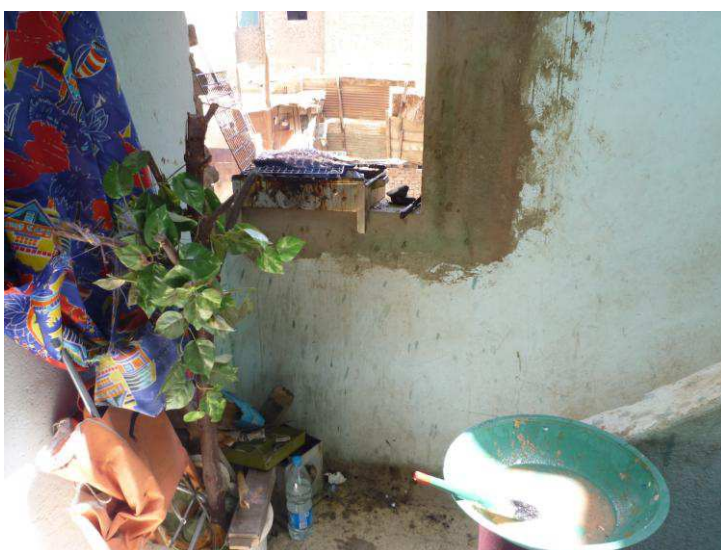
Haut : intérieur d'un des circuits camerounais de Hadayek el Maadi. Le drapeau du Cameroun figure au dessus du poste de télévision.



J. Picard, 2010, Maadi Degla.

Centre : Autre circuit camerounais, composé de deux grands salons, situé à Maadi Degla.

Bas : Sur le pas de la porte du circuit situé à Hadayek el Maadi, les femmes font cuire le poisson acheté au marché.



J. Picard, 2010, Maadi Arab.

Qu'il s'agisse des lieux de production de l'*aragi* ou des circuits, ils peuvent être assimilés par certains à des lieux de débauche bruyants et « risqués ». La mobilité forcée de ce type de lieux de détente dans la ville est une situation récurrente, du fait de plaintes du voisinage égyptien ou du propriétaire : « *Le problème ici, c'est le bailleur. Il y a du monde, de l'alcool, les voix montent... Donc ils déménagent souvent. Il n'y a pas ces problèmes au Cameroun* »<sup>1</sup>, explique Patrice à propos des circuits du Grand Maadi.

Comme dans tout contexte migratoire, les références identitaires et culturelles des migrants évoluent, s'enrichissent, se redéfinissent. Pour certains, plutôt que de chercher à réactiver et à maintenir des traditions jugées propres à « l'Afrique » dans le contexte cairote, un certain détachement s'effectue, des modalités d'adaptation se réalisent. Le besoin de « produire de la localité » (Appadurai, 2005) ne s'exprime pas de la même manière selon les groupes et les individus. Un point de vue critique sur ce qu'ils considèrent comme « la culture africaine » peut se développer, sans pour autant vouloir dénigrer l'image de « l'Africain ». Sylvain, du Togo, explique :

*« La culture africaine ne me manque pas plus... Mon principe numéro un : ne jamais s'attacher à fond à quelque chose. La seule passion que j'aie pour le moment, c'est penser à une femme et des enfants. [...] La culture, c'est ce que je suis et que j'emporte un peu partout. Pas ce que j'ai dans mon pays. Mais il y a beaucoup de choses dans la culture africaine à changer. Je ne suis pas obligé par exemple de me marier avec une Togolaise. [...] Je n'ai pas cherché de boutiques africaines ici. [...] Je tiens beaucoup à l'image de l'Africain [il évoque une certaine fierté d'être Africain et sa volonté d'être bien perçu en tant que tel]. Des fois ils ont des comportements pas acceptables... [il fait notamment référence aux jeunes Soudanais qui consomment de l'alcool ou utilisent la violence dans leur quartier mais il fait aussi référence à certains Nigériens qui exposent immodérément leur richesse, qui se lèvent pour téléphoner durant la messe, etc.] »<sup>2</sup>.*

La recreation de repères culturels est ainsi plus aisée à domicile que dans l'espace public. La religion, la langue, la cuisine sont des éléments identitaires plus faciles à préserver et à entretenir dans la sphère intime, dans les espaces de l'entre-soi. Cependant, des adaptations contraintes et des métissages volontaires ont également lieu. L'espace intérieur devient parfois celui de l'isolement, de l'ennui ou bien s'ouvre, « se connecte », et est transformé en lieu de divertissement et de sociabilités.

---

<sup>1</sup> Conversation du 13 juin 2010, cour de Maadi Evangelical Church, Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 29 juillet 2010, CFCC, Mounira, Le Caire.

Un « zoom » sur le quartier de Maadi apparaît à présent nécessaire. Maadi est en effet unique au sein du paysage cairote, du fait de sa forte concentration de migrants, de commerces africains mais aussi du fait de sa longue histoire cosmopolite et chrétienne. Ces caractéristiques expliquent d'ailleurs une partie des modalités d'ancrage et des logiques d'installation des migrants dans cette partie sud de l'agglomération.

## **8.2. Ancrages et circulations entre le « Maadi riche » et le « Maadi pauvre »**

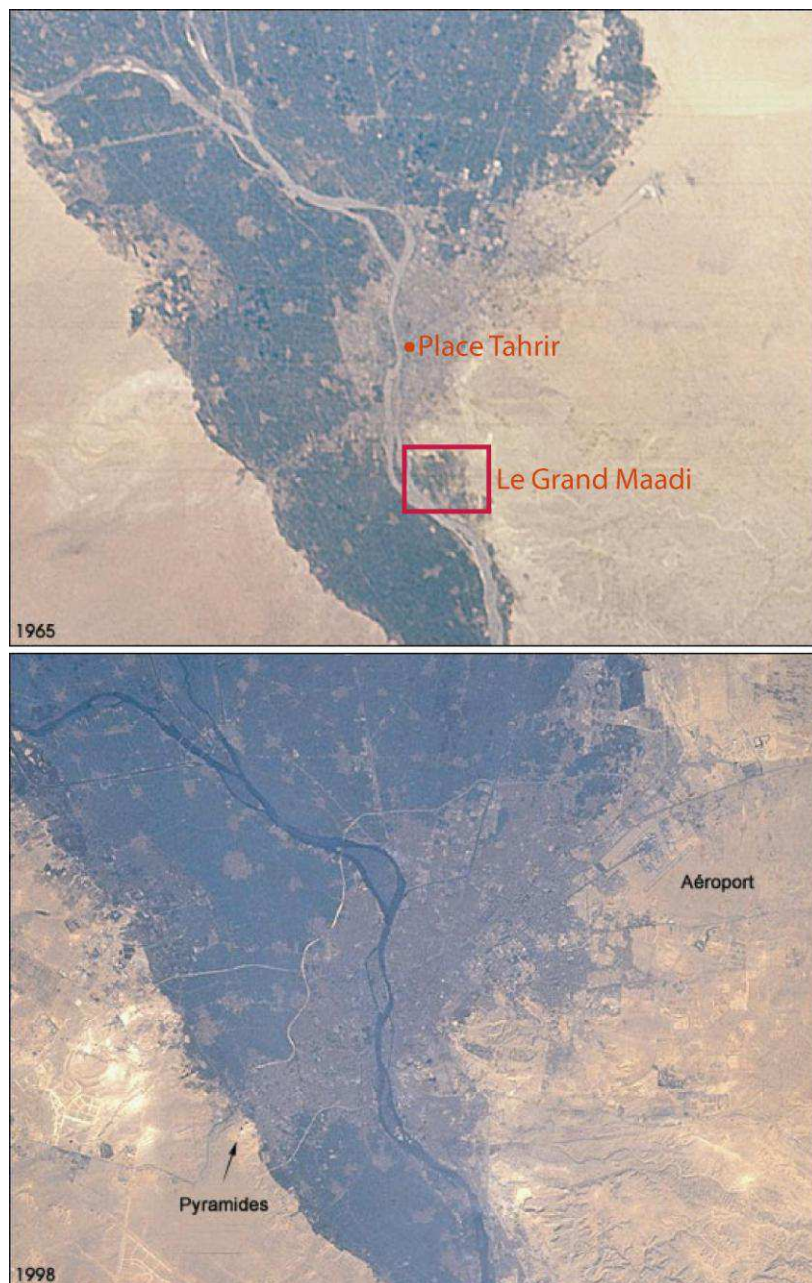
### *Vivre à proximité du Vieux Maadi : un bassin d'emploi et « un milieu qui prie » attractifs*

« Ilot dans le désert » édifié *ex nihilo*, Maadi a été créé au début du XX<sup>e</sup> siècle par et pour les colons européens (partie 5.2., encadré 1). Il est situé à un peu plus d'une dizaine de kilomètres du centre-ville, en direction du sud et en bordure du Nil (photo 15). Une société cosmopolite aisée, majoritairement juive et chrétienne, égyptienne et occidentale, y a vécu « protégée » jusque dans les années 1950. Le Maadi Sporting Club ouvre par exemple en 1921 ; la première pierre de l'actuel temple Saint-John the Baptist, à l'angle de la rue n°17 et de l'avenue Port Saïd, est posée en 1930 ; la synagogue est inaugurée sur l'ancienne avenue Mosseri (actuelle avenue Orabi) en 1934... Les dîners, galas, matchs de tennis, concerts de pianos et concours de jardinage rythment la vie quotidienne des familles (Raafat, 1994). Cependant, les événements politiques et militaires qui succèdent à l'arrivée au pouvoir du président Gamal Abdel Nasser (1956), la nationalisation du canal de Suez (et de la Delta Land Company, à l'origine de la création du quartier de Maadi), la guerre avec Israël puis la décision, appuyée par l'ONU et les États-Unis, de renvoyer les troupes britanniques, françaises et israéliennes, provoquent une rupture dans l'histoire du quartier. Maadi connaît une décroissance démographique, puis l'arrivée de nouveaux habitants, davantage égyptiens ; de nombreux lots et villas deviennent propriétés de l'État. Comme dans le reste de la ville, les lieux de culte d'origine étrangère se retrouvent désertés ou uniquement fréquentés par des minorités égyptiennes converties.

Le retour à l'économie libérale avec la politique de la « porte ouverte », menée par Anouar el-Sadate à partir de 1974 (*Infitalh*), attire à nouveaux des capitaux étrangers ainsi que des ressortissants occidentaux, notamment américains. Aujourd'hui, la plupart des familles expatriées, européennes, américaines ou asiatiques, ainsi qu'une part de la haute bourgeoisie égyptienne, profitent des aménités, des équipements et services « à

l'occidentale » (écoles internationales, restaurants, librairies, salles et terrains de sport, cabinets médicaux...) proposés à Maadi.

**Photo 15. Les formes de l'étalement urbain du Caire entre 1965 et 1998**



Source : Banque d'images en univers social/RECIT ; Earth Observatory/NASA, 2008.

Longtemps isolé du reste de l'agglomération, le quartier a été rattrapé par l'urbanisation dans les années 1970 (photo 15). Hadayek el Maadi, dans le *qism* (arrondissement) d'al Bassatin, est situé entre Maadi (que l'on appelle désormais « Vieux Maadi »), au sud, et le quartier populaire de Dar el Salam, au nord (carte 9). Il est situé à deux kilomètres du Vieux Maadi (à une station de métro ou à 15-20 minutes à pied).



Alors que les *qism* du centre de la ville perdent des habitants, ce sont en effet non seulement les *qism* du nord-est mais aussi ceux du sud du Caire qui se densifient, et de manière assez brutale. Manshiyet Nasr et al Bassatin faisaient encore partie des arrondissements les moins saturés à la fin des années 1970 ; au-delà, en deuxième périphérie, les gouvernorats de Guizah et de Qalyubiyah ont accueilli une grande part des habitants du centre (Deboulet, 1993 : 80) (carte 1). Pour un ordre d'idée, près de 40 % des logements d'al Bassatin ont été édifiés uniquement entre 1980 et 1986 (Deboulet, 1991 : 122). L'enrichissement d'une partie des classes moyennes et supérieures, depuis les années de l'*Infitah*, ainsi que l'expatriation dans les pays pétroliers du Golfe, seraient à l'origine de ce phénomène d'investissement dans la valeur « refuge » qu'est le logement (Deboulet, 1991).

Hadayek el Maadi est donc une zone urbaine non réglementaire anciennement investie, qui a accueilli des Égyptiens provenant de différents quartiers, de différentes régions, formant un groupe hétérogène socio-économiquement parlant. La desserte du quartier par la ligne 1 du métro autour de 1987-1989 a en outre participé à l'attractivité et au désenclavement de cette partie sud de l'agglomération.

Dès les années 1990, de nombreux Soudanais rejoignent ces Égyptiens et se mêlent à eux, vivant dans les mêmes impasses, rues ou immeubles de briques. Après avoir établi leurs premiers lieux d'ancrage à Sakakini (partie 7.3.), les stratégies résidentielles des Africains s'orientent vers le sud de l'agglomération et participent à la recomposition des marges du Vieux Maadi. Pourquoi une telle réorientation ? Pourquoi ce quartier plutôt qu'un autre ? Le quartier est tout d'abord attractif car, comme dans tout quartier « spontané », les loyers y sont peu élevés<sup>1</sup>. Sa particularité est qu'il constitue également un bassin d'emploi important. En effet, mis à part les emplois trouvés au sein des ONG, des ambassades, des Églises missionnaires (dont la grande Église américaine, Maadi Community Church), les opportunités d'emploi restent rares, notamment pour les non Soudanais, et elles restent concentrées dans le secteur des services aux particuliers et de la domesticité. En Égypte comme souvent ailleurs, la migration est synonyme de mobilité professionnelle, de déclassement social pour ces Africains, qu'ils soient initialement jeunes diplômés, enseignants, infirmiers, voire ingénieurs. La plupart trouve à se faire embaucher comme jardinier, femme ou homme de ménage, ou encore garde d'enfants, essentiellement dans des familles expatriées. Les femmes ont davantage

---

<sup>1</sup> A Hadayek el Maadi, un trois pièces peut se louer aux alentours de 800 LE (85 euros) et un quatre pièces, à 1 200 ou 1 300 LE (135 euros), tandis que dans le Vieux Maadi, les prix des villas ou appartements sont affichés en dollars : un appartement trois pièces se loue 1 200 dollars (900 euros), un quatre pièces, 2 500 dollars (moins de 1 900 euros).

d'opportunités d'emploi que les hommes dans ce domaine<sup>1</sup>. Patrick, de RDC, donne par exemple des cours de français à des enfants de diplomates nigériens pour 1 000 LE par mois (près de 110 euros).

Plus qu'à Héliopolis par exemple, où vivent majoritairement des Égyptiens aisés, la proximité linguistique entre migrants et expatriés, anglophones ou francophones, facilite l'émergence de ces niches économiques localisées. Fanny, de RDC, sous prétexte qu'elle ne comprenait pas l'arabe, s'est justement faite renvoyer par ses employeurs égyptiens. Pour la jeune soudanaise Nora, dont le père a émigré en Israël, le choix des employeurs étrangers (qu'ils soient sud-africains, saoudiens ou occidentaux) est assumé : *« Ma mère travaille dans une famille italienne ; elle n'est pas traitée comme une esclave au moins ! »*<sup>2</sup>. Outre les emplois à domicile, ce sont parfois les écoles internationales du quartier qui les embauchent comme gardiens et hommes à tout à faire, comme à la Maadi British International School, où de jeunes Soudanais travaillent tous les jours de la semaine. Ce peut être également des boutiques spécialisées, où l'on parle anglais : Maria, du Ghana, a trouvé un emploi de vendeuse dans un salon de beauté tenu par une femme belge à Maadi.

Un véritable réseau d'informations concernant ces offres et demandes d'emploi s'est constitué entre Maadi et ses franges, habitées par de plus en plus de migrants. Robert, un Sud Soudanais anciennement installé, travaillant à Maadi Community Church (MCC) et jugé digne de confiance par la communauté expatriée, reçoit régulièrement des appels de familles occidentales et égyptiennes ; il fait le relais avec des membres de son entourage à la recherche d'un emploi. La « sélection » des origines se réalise en effet sans complexe, également par les Occidentaux, puisque dans le journal mensuel *Maadi Messenger* – publié en partenariat avec Maadi Community Church et distribué gratuitement à la communauté expatriée – on peut trouver parmi les publicités de restaurants, de clubs de plongée, d'annonces de médecins, chirurgiens ou dentistes réputés, ou encore de professeurs de piano, des encarts d'agences de domestiques, où il est formellement indiqué aux employeurs potentiels que des domestiques africains sont disponibles et ce, à un prix inférieur à celui des Asiatiques (photo 16). Glory, elle, a justement trouvé un emploi de femme de ménage dans une famille sud-africaine après avoir déposé une annonce dans ce journal. MCC est donc devenue une référence au sein des réseaux sociaux et professionnels des migrants, y compris pour ceux qui ne

---

<sup>1</sup> Sur les conséquences socio-psychologiques de cette « inversion des rôles », voir Le Houérou (2004).

<sup>2</sup> Conversation du 23 mai 2010, à la sortie de la messe soudanaise célébrée à la Sainte-Famille, Maadi.

fréquentent pas l'Église ou qui ne sont pas protestants : « *Je prie à Saint-Andrew's mais je suis allée à Maadi Community Church pour trouver un emploi* »<sup>1</sup>, explique Glory.

**Photo 16. Origines africaines et recrutement de domestiques**

**Joseph's Service Office**

For job placement and recruitment of experienced, honest, reliable and dependable nannies , housekeepers, cooks, elderly care and drivers both live in or out from Africa and Asia.

We provide fast and efficient service to our customers.

Recruitment fee:  
African maid/ worker =L.E 300.00  
Asian maid/ worker = U.S \$ 150.00

Please contact @  
140 26<sup>th</sup> July Street, 1<sup>st</sup> floor opposite telecom Egypt,  
Zamalek, Cairo, Egypt.  
Mobile: 0102342968 - Email: mariafoufano@yahoo.com

Working hours:  
Mon. to Thu and Sat 10:00AM to 8:00 PM  
Sunday: 3:00 PM to 8:00 PM  
Fridays: off

**Women Massage**

Source : Journal Maadi Messenger, 2010 (Il est écrit au centre : « Frais de recrutement : un domestique africain, 300 LE ; un domestique asiatique, 150 dollars).

Les quartiers aisés et/ou d'expatriés comme Maadi mais aussi Zamalek, Garden City, Mohandessen, Héliopolis, 6 Octobre, ou Katameya (dans la ville satellite de New Cairo, à l'est de l'agglomération et en bordure extérieure du boulevard périphérique), représentent des bassins d'emplois jusqu'auxquels les migrants doivent se déplacer quotidiennement (tableau 12) ; les trajets à l'intérieur de la capitale étant coûteux et fatigants, il est stratégique de vivre à proximité<sup>2</sup>. Cependant, les logiques de regroupement communautaire priment parfois sur ces logiques de rapprochement des bassins d'emploi. L'Éthiopien Desta vit par exemple près d'Ard el Liwa, à l'ouest de la ville, et travaille dans une famille copte à plus de 20 kilomètres de chez lui. Comme il est sans-papiers, le fait de dormir la semaine sur son lieu de travail lui évite de s'exposer aux risques d'interpellation par la police :

*« Je travaille dans la partie riche du Moqattam, à Katameya. Au début, je gagnais 200 dollars par mois. Maintenant 215. Et ils donnent parfois 200 livres pour le taxi. [...] »*

<sup>1</sup> Entretien du 12 mai 2011, locaux du *Naath Community Development Center*, Hadayek el Maadi.

<sup>2</sup> Les stratégies des Égyptiens travaillant dans le secteur de la domesticité sont les mêmes. Sur la fragmentation des espaces de vie des Cairotes et les mobilités internes à l'agglomération sur de longues distances (pour l'accès au travail, aux services), voir Depaule (1990).

*Je ne suis pas libre d'aller et venir [dans la ville] car je n'ai pas de pièce d'identité, ni la résidence. Je ne suis pas une personne légale ici donc je me restreins [dans ses mobilités intra-urbaines]. Je travaille sur place. J'y reste du lundi au vendredi, je dors là-bas. Ma vie est limitée. Mais c'est un choix pour être en sécurité »<sup>1</sup>.*

**Tableau 12. Exemples de distances domicile-travail effectuées par les migrants**

<b>Trajets vers quelques bassins d'emplois</b>	<b>Distance kilométrique (« à vol d'oiseau »)</b>
<i>Hadayek el Maadi – Katameya</i>	<i>15 Km</i>
<i>Hadayek el Maadi – 6 Octobre</i>	<i>30 Km</i>
<i>Ard el Liwa - Katameya</i>	<i>20 Km</i>

Le statut juridique, celui d'étranger, la couleur de peau, le sexe ou la religion rendent parfois complexes et instables ces expériences professionnelles. Teddy, de RDC, a travaillé, en plus de son emploi à MCC, dans une école américaine de Maadi mais a été remplacé du fait de sa situation juridique :

*« Un frère américain travaillait dans une école américaine [Narmer American College] et connaissait ma situation. Il m'a proposé d'enseigner le français là-bas. [...] Le salaire était raisonnable de 2004 à 2008. Et puis ils ont construit un autre campus à New Cairo et ils ont transféré l'école. C'est très loin. Un bus ramassait les professeurs et nous emmenait. En 2007, le contrat de ce frère s'est fini et il est rentré aux États-Unis. Un nouveau est venu, un Américain converti à l'islam et marié à l'administratrice de l'école, une Égyptienne. J'étais disponible pour continuer mais j'ai eu une réponse négative. J'étais le seul Noir là-bas. J'avais pu rester grâce à mon frère de MCC. Mais après, on se renseigne quand un Africain travaille quelque part et on voit si un Égyptien ne peut pas le remplacer...[autrement dit, les emplois seraient de préférence attribués aux Égyptiens]. Ils ont découvert que j'étais réfugié [en réalité, il ne possède pas de carte de réfugié] et ne voulaient pas créer de problèmes [il a été remercié]. Je continue à chercher, beaucoup m'aident mais quand on découvre que je suis réfugié, sans papiers, ils s'excusent et refusent »<sup>2</sup>.*

Arnaud a également rencontré différents problèmes au sein de familles égyptiennes :

<sup>1</sup> Entretien du 13 juin 2011, cour de la cathédrale copte Saint-Marc d'Abbaseya.

<sup>2</sup> Entretien du 29 octobre 2009, à son domicile, New Maadi.

*« Il y a deux ou trois ans, j'ai été enseignant en français dans une famille égyptienne, vers Corniche [zone de Maadi située en bordure du Nil]. Et puis j'ai arrêté, c'était que périodique. Et puis j'ai donné des cours encore mais j'ai arrêté prématurément car j'enseignais à une mère et sa fille et le père ne voulait pas que je m'assoie à côté d'elles. Après j'ai fait deux mois à New Cairo dans une villa. Le patron a voulu que je nettoie les vitres au 3<sup>ème</sup> ou 4<sup>ème</sup> étage. J'ai hésité, on parlait en arabe et en anglais. Moi je voulais inside pas outside ! Mais je suis monté malgré tout. L'échelle s'est cassée et je me suis accroché dans le rail. Pendant dix minutes ! Avec mes 80 kilos ! J'ai failli perdre ma jambe. Les enfants du quartier ont crié au voleur, harâmi [il alterne le français avec quelques mots de vocabulaire qu'il connaît en arabe] ! C'était l'été, il faisait 40°C. J'ai essayé d'appeler avec mon portable mais je l'ai laissé tomber. Finalement, les enfants m'ont sauvé en sonnant à la porte. Ce jour-là, j'ai juré que je ne retravaillerai plus avec des Égyptiens, sauf pour des cours. La femme m'a regardé, sans urgence. Elle a juste ouvert la fenêtre et c'est tout, même pas malesh, pardon... J'étais révolté ! Je glorifie Dieu car je ne suis pas un homme brutal. [...] Là encore, je cherche du travail »<sup>1</sup>.*

Si certains, hommes ou femmes, gagnent leur vie ainsi et réussissent à subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille, ce secteur reste très précaire. Les contrats sont à durée déterminée et la saison estivale est généralement synonyme de chômage : Josph, de RDC, explique : *« Ma femme ne travaille pas depuis un an. Quelques fois, elle fait du baby-sitting. Moi, je faisais des cours de soutien à domicile. C'était dans une famille soudanaise catholique [les familles soudanaises aisées préfèrent elles aussi employer des Africains]. Je vais continuer mais c'est la fin de l'année donc on s'est donné rendez-vous en septembre »<sup>2</sup>*. En outre, les mouvements de révolte du début de l'année 2011, la mise en place temporaire du couvre-feu et l'absence de police dans les rues, ont particulièrement bouleversé l'organisation sociale de ces bassins d'emplois ; nombre de migrants se sont retrouvés sans emploi suite au retour dans leur pays d'origine des familles expatriées ou suite au départ de familles égyptiennes dans les pays du Golfe : *« C'est très difficile depuis la Révolution... Ma femme travaillait chez des Égyptiens et même eux ils sont partis ! »<sup>3</sup>* explique Gabriel, du Sud-Soudan.

Vivre à proximité du Vieux Maadi est donc stratégique économiquement parlant. Cependant, les motivations financières et professionnelles ne sont pas les seules à avoir

<sup>1</sup> Entretien du 21 novembre 2009, cour de Maadi Evangelical Church, Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 27 mai 2010, à son domicile, Sakakini.

<sup>3</sup> Conversation du 12 mai 2011, locaux du Naath Community Development Center, Hadayek el Maadi.

guidé les logiques résidentielles des Africains vers les marges de Maadi. Si tous les Africains d'Hadayek ne prient pas forcément à Maadi, la proximité de plusieurs Églises missionnaires, telle l'Église catholique de la Sainte-Famille (rue n°15), où les Comboniens viennent officier chaque semaine (partie 6.1.), Maadi Community Church et Saint-John the Baptist (qui partagent les mêmes locaux, rue n°17), a tout de même pu figurer au sein des stratégies résidentielles des migrants. En effet, ces Églises proposent toutes des offices destinés aux Africains (en arabe soudanais, anglais, français, zande, etc.) (partie 5.3.). Les ressources localisées à Maadi sont donc à la fois professionnelles et religieuses. L'histoire chrétienne du quartier est aujourd'hui renouvelée par les migrants africains. Claude, de RDC, témoigne :

*« J'ai d'abord habité pendant cinq mois à Ain Shams. [...] J'ai déménagé à Hadayek, malgré les loyers plus élevés. Ici la vie est plus calme et c'est un milieu qui prie aussi »<sup>1</sup>.*

Les liens et les circulations entre le Maadi riche et le Maadi pauvre qu'est Hadayek sont donc nombreux et réguliers. Elles participent à la structuration de territoires originaux « de proximité » (Guérin-Pace, 2003), et possèdent des rythmes particuliers.

#### *Circulations et temporalités croisées entre le Maadi riche et le Maadi pauvre*

Les frontières paysagères et morphologiques entre le Vieux Maadi et Hadayek sont relativement nettes. Si l'on se dirige vers le nord à partir de la limite rectiligne qui sépare le *qism* d'al Maadi et celui d'al-Bassatin (rue n°77), à l'est de la ligne de métro, le paysage, le bâti, les ambiances, les activités et la population, changent progressivement d'aspect et de visage (carte 15).

En remontant la rue n°9 vers le nord et la station de métro de Hadayek, ou en marchant le long de Canal Street pour atteindre l'avenue Ahmed Zaki, les immeubles se dotent progressivement d'étages supplémentaires, les villas avec jardin se font plus rares, tout comme les trottoirs ou les rues goudronnées (carte 15). La végétation devient plus éparse et les ruelles, toujours en quadrillage rectiligne mais de moins en moins désignées par de simples numéros, deviennent plus étroites et plus nombreuses. Le trafic et le bruit des véhicules s'intensifient. La rue Hassanein Desuki, perpendiculaire à la ligne de métro, représente une seconde frontière paysagère entre au nord, les zones très densément bâties propres à Bassatin et à Dâr el-Salâm et au sud, la partie de Hadayek el Maadi où

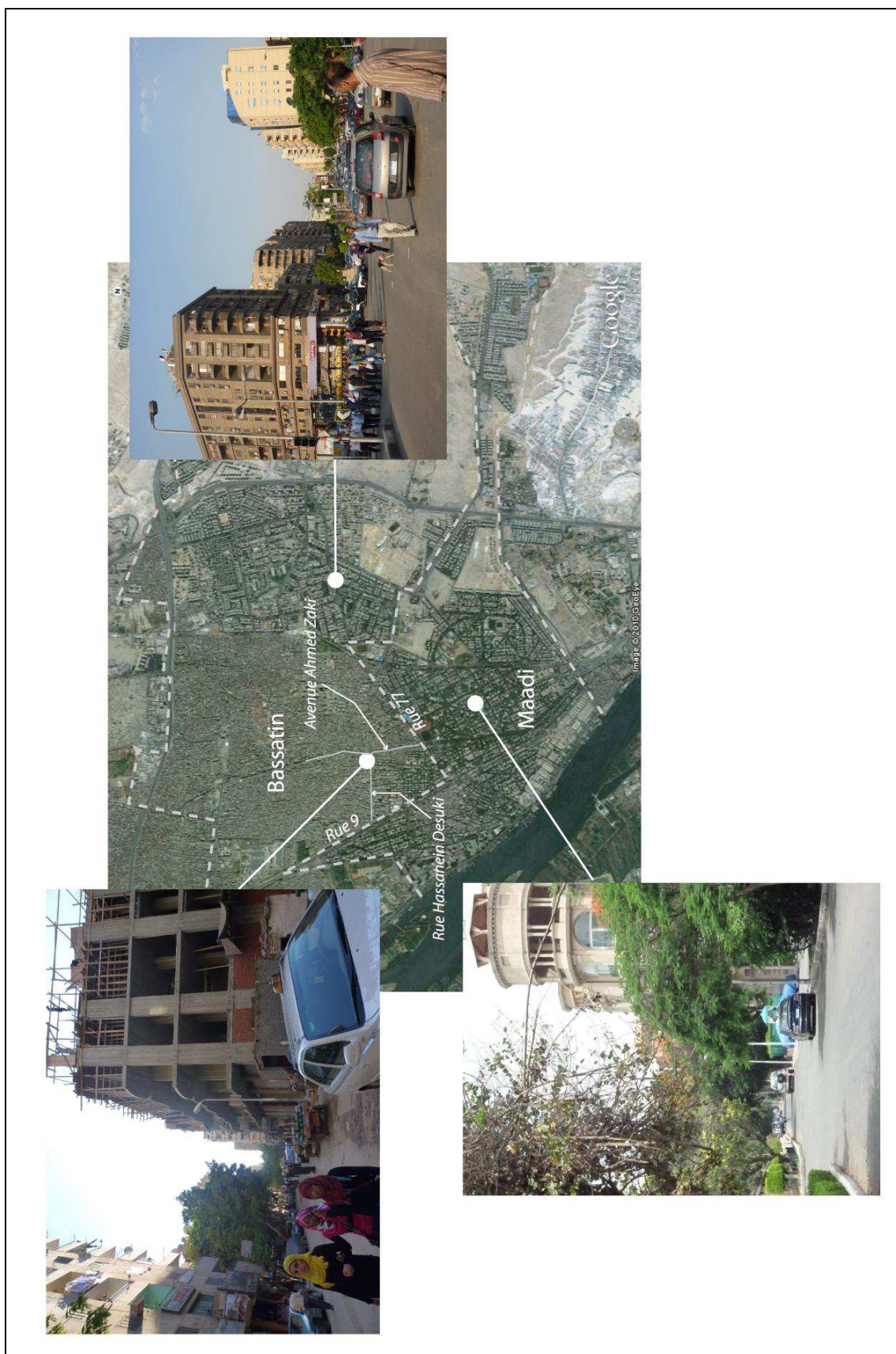
---

<sup>1</sup> Entretien du 8 mars 2005, à son domicile, Hadayek el Maadi.

l'habitat non réglementaire paraît un peu plus aéré. C'est de part et d'autre de cette rue, dans de petites ruelles ou impasses, qu'ont trouvé à s'installer (comme résidents ou commerciaux) la plupart des Soudanais et d'autres Africains. Aussi, si le Vieux Maadi est principalement habité par des Occidentaux et des Égyptiens de la haute bourgeoisie, Hadayek présente une mixité sociale plus importante (partie 8.1.), en termes de profils de résidents comme en termes de fonctions et d'activités implantées. Le long de la rue animée de Hassanein Desuki, les cafés, les petites épiceries, les magasins de vêtements ou de chaussures jouxtent les pharmacies, les boutiques de téléphonie mobile, tandis que des vendeurs, ambulants ou non, proposent leurs fleurs ou fruits et légumes, à même le sol ou sur des carrioles tirées parfois par des ânes ou des chevaux. Les voitures, les piétons, les vélos et les animaux peinent à se croiser. L'arrivée et l'installation des Soudanais puis d'autres Africains ont donc accentué la mixité du quartier.



**Carte 15. Frontières paysagères entre le Maadi riche et le Maadi pauvre**



Source : J. Picard, 2013, à partir d'une photographie aérienne du Grand Maadi (Google Earth) (les limites des *qism* figurent ici en pointillés gris ; la photo de la partie est a été prise à New Maadi).



Les circulations entre ces deux « mondes » sont nombreuses, en particulier à partir d'Hadayek. Les migrants se rendent quotidiennement à Maadi pour aller travailler et prier. Ces allers-retours réguliers effectués à pied, en vélo, en métro, en microbus ou en taxi entre le Maadi pauvre et le Maadi riche sont à l'origine de la construction de territorialités particulières (Di Méo, 1999). Au bout de la rue marchande et animée d'Hassanein Desuki se trouve l'avenue plus large d'Ahmed Zaki, où circulent et font étape de très nombreux microbus et taxis qui desservent toute la ville (photo 17). L'avenue est devenue un repère important pour les Africains. Le taxi reste peu emprunté puisque les prix ne sont pas toujours fixés au départ et les abus des chauffeurs sont courants. Le métro est préféré puisqu'un ticket vaut seulement 1 LE (10 centimes d'euro), et ce sur l'ensemble du réseau. Certains préfèrent marcher ou utiliser leur vélo – ce qui reste faisable dans le Grand Maadi, contrairement à d'autres quartiers – car c'est l'occasion pour eux de « *faire un peu d'exercice* ». L'efficacité et la densité des réseaux de transport dans la ville en général est reconnue par les migrants (Cf. partie 7.1.) ; pour Joseph : « *Les avantages, c'est les transports. C'est n'importe où, n'importe quand. Á Kinshasa, la démographie augmente et les routes se dégradent. Ça se complique. Ici, il y a beaucoup de monde mais on peut faire ses courses, prendre le métro, le bus, le microbus, le taxi... Tous les moyens sont disponibles* »<sup>1</sup>.

Par ailleurs, au sujet de la construction de repères urbains au sein de Hadayek el Maadi, les références des Africains (et des Égyptiens) ne sont guère souvent les noms des rues ou ruelles mais plutôt les noms de certaines boutiques ou commerces, du fait de leurs larges enseignes et de leur nom écrit en alphabet latin. La boutique « Kodak » située dans la rue Hassanein Desuki ou le restaurant « Koshary Lux » sur Ahmed Zaki sont des repères souvent cités, du fait de leur proximité avec un centre social soudanais ou un arrêt de microbus important (carte 15).

Les déplacements vers le Maadi riche se font plus précisément pour aller travailler, prier, mais aussi participer à des formations religieuses, à des séances d'étude biblique, accompagner les enfants à l'école ou au catéchisme. Ils rythment la vie du quartier mais peuvent aussi être synonymes de routine et d'ennui pour les personnes les plus isolées : « *C'est tous les jours pareil à Maadi. Il n'y a pas de différences dans la semaine. Après le ménage au centre [elle travaille dans un centre social soudanais à Hadayek], je retourne chez moi, je fais le ménage et je dors* »<sup>2</sup>, explique Nya, une femme âgée arrivée du Sud-Soudan en 2000.

<sup>1</sup> Entretien du 27 mai 2010, à son domicile, Sakakini.

<sup>2</sup> Conversation du 12 mai 2011, locaux du Naath Center, Hadayek el Maadi.

**Photo 17. Attente de passage de microbus, avenue Ahmed Zaki**



J. Picard, 2010, Hadeed el Maadi.

Le pôle que constitue Maadi Community Church joue à nouveau un rôle important et rayonne sur le quartier comme sur l'ensemble de la ville. L'école que l'Église a créé en 1998, l'African Hope Learning Center (AHLIC), réservée aux africains chrétiens (protestants et catholiques) est désormais très réputée. Elle accueille environ 500 enfants, de l'école élémentaire jusqu'au lycée, originaires du Nord et du Sud Soudan, de RDC, d'Éthiopie, d'Érythrée, de Somalie, du Nigeria, du Cameroun, du Ghana, du Burundi, d'Ouganda, d'Angola, du Libéria et du Kenya. Les enseignements (traditionnels et de « développement personnel ») sont donnés en arabe et en anglais par des Africains et des Occidentaux. Il est notifié sur le site Internet de l'école que les membres du personnel doivent avoir été « *appelés par Dieu* ». Plusieurs locaux sont dispersés à travers le Grand Maadi (New Maadi, Hadeed, Vieux Maadi), pour accueillir les différentes générations. L'affichage de la fonction des lieux est inexistant depuis la rue mais les groupes de jeunes Africains discutant devant les entrées, à la sortie des cours, peuvent nous renseigner sur celle-ci. Par ailleurs, les locaux du lycée, situés rue n°77, en face du Maadi Sporting Club, accueillent certains soirs des cellules de prière africaines. La fonction du lieu est donc dédoublée (photo 18).

**Photo 18. L'entrée discrète de l'African Hope Learning Center (Lycée), rue 77**



J. Picard, 2010, Maadi.

L'école est ouverte du lundi au jeudi, ainsi que le samedi ; l'office religieux anglophone *Africa Live*, lui, a lieu le vendredi après-midi à MCC (rue 17) (jour de prière des musulmans), tout comme la messe catholique en zandé à la Sainte-Famille (rue 15). Le samedi soir, ce sont les membres francophones de l'Église Evangélique du Caire qui se réunissent dans le temple Saint-John (rue 17). Les offices soudanais en arabe, catholiques et protestants, eux, ont lieu au même moment, rue n°15 et rue n°17, le dimanche en fin de matinée. Tous les jours de la semaine sont donc concernés par des circulations d'Africains de différentes nationalités, générations et de différentes confessions.

Les chants peuvent aisément se faire entendre depuis les rues de Maadi les jours de culte. Une centaine de personnes au total est réunie lors de chacun de ces offices, à l'exception du groupe zandé et de celui de l'Église Evangélique du Caire, moins nombreux (entre 35 et 50 personnes). A la sortie de la messe le vendredi ou le dimanche, des groupes soudanais des deux Églises (catholique et protestante) peuvent se retrouver, se saluer et discuter au niveau de la rue n°83, avant de se diriger ensemble, à pied, vers Hadayek, en empruntant les rues les plus calmes. En dehors de ces moments, les Africains se déplacent plutôt seuls ou à deux dans le quartier et dans la ville. Ces instants de sortie de messe sont des moments de sociabilités importants à Maadi, où l'on discute sur le trottoir pendant que les enfants jouent dans les cours des Églises (planche photographique 22). Certaines femmes – majoritaires lors des messes soudanaises – portent des ensembles traditionnels africains colorés ; on se prend parfois en photo avec son téléphone portable. A la suite de la messe en zandé, les Soudanais partagent

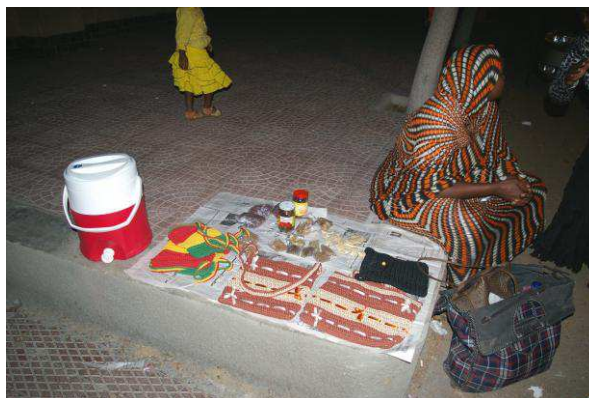
rapidement une boisson et un sandwich dans une salle annexe de la Sainte-Famille. Sur l'esplanade couverte de Maadi Community Church, le vendredi, les Africains qui viennent de célébrer l'office *Africa Live* aident à empiler les chaises en plastique blanc et à les ranger dans un coin, alors que, se prépare le « Western service » et qu'arrivent progressivement à l'Église les Occidentaux. Enfin, sur le trottoir situé devant la Sainte-Famille, quelques femmes s'installent par terre pour vendre des glaces à l'eau, des tricots et des épices.

Une impression de calme émane du Vieux Maadi, le vendredi et le dimanche ; la circulation y est moins dense. En outre, tous les commerces restent fermés le vendredi, à Hadayek comme à Maadi. Du fait de sa capacité d'accueil, l'esplanade couverte de Maadi Community Church (aménagée en 1994) accueille non seulement des Églises protestantes au quotidien, des mariages, des baptêmes, des anniversaires d'Églises, la grande pièce de théâtre de Noël qui réunit toute la communauté de Maadi, mais également autour des mois de mai et juin des cérémonies de remise de diplômes, délivrés par le Petrescue Bible Institute ou bien par l'école AHLC. Les circulations d'Africains vers Maadi rythment donc les territoires du quotidien mais elles s'effectuent aussi de manière différente selon les saisons et les périodes de l'année.

Si les frontières entre les deux zones sont régulièrement franchies et si les ancrages, plus ou moins éphémères, sont perceptibles au niveau de certains interstices situés entre le Maadi riche et le Maadi pauvre, des formes particulières d'installation, notamment commerciales, s'observent également à l'échelle de Hadayek el Maadi.



## Planche photographique 22. Sorties de messes africaines à Maadi



J. Picard, 2010, Église de la Sainte-Famille, Maadi.



N. Coltice, 2009, MCC, Maadi.

Instants de sortie de messe à Maadi. Les fidèles discutent sur les parvis des Eglises et dans les rues mitoyennes.



J. Picard, 2011, MCC, Maadi.

En haut à droite : marché éphémère devant l'Église de la Sainte-Famille à la sortie de la messe soudanaise.

### 8.3. *Recompositions territoriales à Hadayek el Maadi et au-delà*

#### *Commerces « ethniques » et nouvelles niches économiques*

Les migrants africains sont à l'origine de multiples recompositions à l'intérieur du quartier de Hadayek, notamment dans le domaine des petits commerces. Le marquage de l'espace passe par l'ouverture de multiples boutiques africaines, en rez-de-chaussée, dans les ruelles perpendiculaires ou parallèles à la rue Hassanein Desuki. Elles datent essentiellement de 2006, 2007 ou 2008. La présence africaine est ainsi rendue plus visible en certains lieux.

Les enseignes écrites en anglais et arabe « Khartoum Top Center », « La maison du Soudan » (*al bilad al-Sudan*), « AfricanoCall » ou « Nigeria » nous renseignent sur les origines des commerces (planche photographique 23). Les Soudanais et les Nigériens sont en effet les principaux Africains à avoir « pignon sur rue ». Il s'agit d'épiceries, de centres d'appels ou « cyber » (équipés de 3 à 5 ordinateurs en moyenne), de coiffeurs, de restaurants ou encore d'atelier de couture. Les locaux sont généralement étroits et loués entre 500 et 800 LE par mois (50 à 85 euros). Les appels dans les cybercafés situés à Hadayek coûtent 0,75 piastres par minute (moins de 10 centimes d'euro) tandis qu'à Maadi, les clients doivent payer une heure (et seulement une heure) pour 5 LE (50 centimes d'euro). Plusieurs autres cybercafés, tenus par des Égyptiens, existent à Hadayek mais les Africains disent préférer rester « entre Africains ». Il est fréquent que des migrants vivant hors du quartier viennent à Hadayek pour téléphoner ou acheter des produits spécifiques (produits alimentaires, soins pour le corps, mèches de cheveux). Ces commerces attirent donc la population migrante au-delà de Hadayek el Maadi. Ce type de commerces existent aussi à Ain Shams ou Hay el Asher mais Hadayek semble davantage faire office de « centralité immigrée » (Messamah, Toubon, 1990 ; Bredeloup, 2007) ou de « centralité minoritaire » (Raulin, 2009)<sup>1</sup>. Pour le couturier originaire du Darfour installé dans une rue parallèle à Hassanein Desuki, Hadayek est devenu bien plus attractif et stratégique que le quartier de Sakakini : « *C'est mieux ici car il y a beaucoup trop d'activité dans la vieille ville* [sous-entendu les quartiers de Sakakini-Abbasaya]. *Beaucoup d'Africains travaillent ici. C'est la nouvelle ville* »<sup>2</sup>. Ses tissus proviennent de RDC, du Nigeria ou du Ghana et par exemple, une robe coûte environ 80 LE.

---

<sup>1</sup> Ces notions développées en anthropologie urbaine ne sont pas entièrement applicables au cas de Hadayek puisque le quartier n'attire pas l'ensemble de la population de l'agglomération et puisqu'il n'est pas composé « exclusivement » de résidents africains.

<sup>2</sup> Conversation du 26 juin 2010, atelier de couture d'Hadayek el Maadi.

Planche photographique 23. Devantures de boutiques africaines au Caire



J. Picard, 2011, Ain Shams.



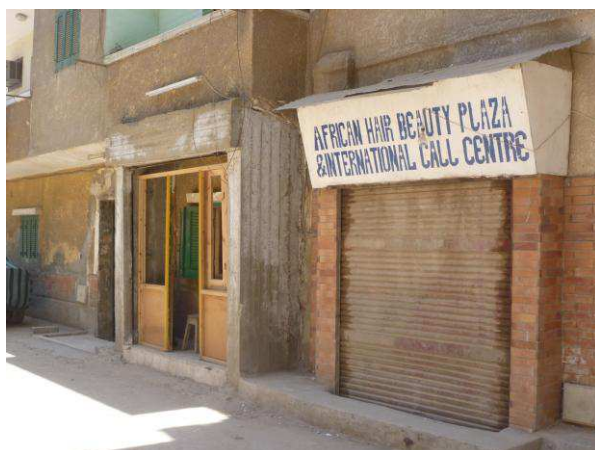
J. Picard, 2009, Ain Shams

(« Africano Call », traduit phonétiquement en arabe).



J. Picard, 2010, Hadeyek el Maadi.

(*Al beit al sudan*, « la maison du Soudan »)



J. Picard, 2010, Hadeyek el Maadi (« African hair beauty plaza. International call center »).

La femme soudanaise chrétienne qui tient le « Restaurant Khartoum », rue n°11, travaille tous les jours de la semaine (planche photographique 24) ; la fréquentation augmente le vendredi et le dimanche, jour de repos pour une partie de la population migrante et égyptienne. Elle peut accueillir seulement six ou huit personnes sur place mais un jeune associé livre éventuellement les *kisra* (crêpes soudanaises) ou autres plats traditionnels à domicile, à vélo. Tout comme les restaurateurs soudanais de Sakakini ou d'Ataba, elle se fournit en viande, poisson, légumes et autres épices au grand marché d'Ataba, auprès de commerçants soudanais ou égyptiens (certains plats étant communs à l'Égypte et au Soudan, comme la *molokheya*<sup>1</sup>). Chez le coiffeur soudanais du quartier, deux hommes peuvent s'asseoir pour se faire raser ou couper les cheveux (la boutique est trop étroite pour disposer d'une salle d'attente) (planche photographique 24) mais le responsable témoigne de son succès : « *De jeunes clients égyptiens viennent aussi, des Coréens, des Africains : c'est international !* »<sup>2</sup>. De jeunes Soudanais s'arrêtent régulièrement devant sa boutique pour saluer, discuter et fumer des cigarettes, assis sur le pas de la porte. Les habitants et commerçants égyptiens de la rue observent et saluent également, tandis que des enfants soudanais et égyptiens jouent ensemble dans la ruelle.

---

<sup>1</sup> Soupe à base de mélange de feuilles de corète – plante de la famille des malvacées, à laquelle appartient également le jute – d'ail, de coriandre et de bouillon de poulet.

<sup>2</sup> Conversation du 26 juin 2010, salon de coiffure « 5 min », Hadayek el Maadi.



**Planche photographique 24. Intérieurs de commerces africains à Hadayek el Maadi**



J. Picard, 2010.



J. Picard, 2010.

Haut : intérieur de l'atelier de couture de Hadayek el Maadi.

Centre : restaurant soudanais du quartier.



J. Picard, 2010.

Bas : coiffeur soudanais du quartier.

Les femmes, elles, se font en général coiffer à domicile par des proches. Claire, originaire du Cameroun et exerçant déjà le métier de coiffeuse dans son pays d'origine, a semble-t-il une situation relativement confortable au vu de la majorité des Africains du Caire. Elle a pu aménager un véritable salon de coiffure dans son appartement, le « Beabeauty Hair Salon » (planche photographique 25). Il est situé à Maadi Degla, où vivent de nombreux expatriés. Elle loue un trois pièces avec une « sœur » pour 3000 LE (320 euros). Ce salon est totalement invisible depuis la rue mais Claire se fait connaître grâce au bouche-à-oreille et grâce à sa carte de visite. Pour 400 LE (plus de 40 euros), des Africaines de différentes nationalités et même des Égyptiennes viennent se faire coiffer devant de grands miroirs, assises dans des fauteuils de professionnels, la télévision retransmettant en fond sonore des séries « noires américaines ». Ses produits cosmétiques proviennent du Cameroun, du Nigeria mais aussi des boutiques d'aéroports parisiens ou londoniens. Le propriétaire égyptien n'est pas au courant de ses activités.

## Planche photographique 25. Intérieurs de commerces africains du Grand Maadi



J. Picard, 2010.



J. Picard, 2010.

Haut : salon de coiffure aménagé dans l'appartement de Claire, à Maadi Degla.

Centre : boutique soudanaise faisant également office de « cyber », à Hadayek el Maadi.



J. Picard, 2010.

Bas : épicerie soudanaise à Hadayek el Maadi.

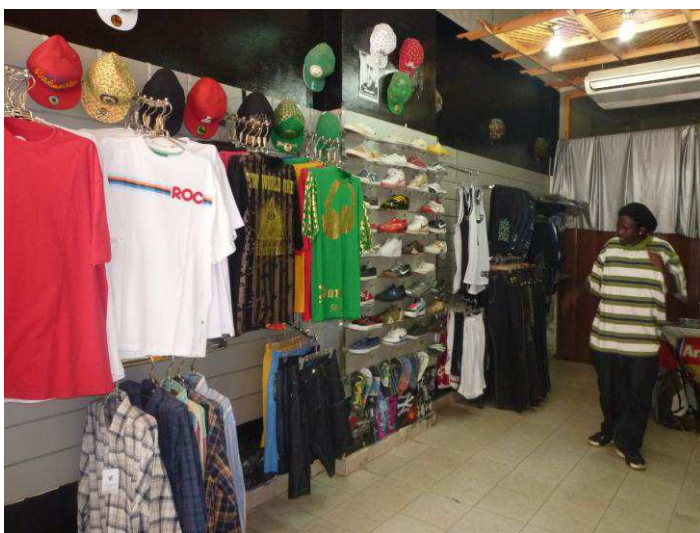
La présence des Africains a également participé à la réorientation économique de quelques commerçants égyptiens : des centres d'appels mais aussi des boutiques neuves de vêtements « streetwear » (sweats à capuches, tee-shirts larges, baskets colorées de marque, casquettes...), qui n'existaient pas en 2005, se sont multipliés à Hadayek. Les jeunes vendeurs sont Égyptiens et emploient parfois des Soudanais. Le prix des produits s'élevant à plusieurs centaines de livres égyptiennes, cela nous renseigne sur le niveau de vie de certains habitants africains (les premiers clients de ce type de boutiques) ou de certains Égyptiens vivant dans le quartier. La devanture d'une d'elles, située dans la rue Hassanein Desuki, devient l'après-midi et le soir un lieu de rassemblement de plusieurs jeunes Soudanais. Les amis du vendeur sud-soudanais, Charly, passent régulièrement le saluer ; d'autres viennent lui demander conseil pour trouver un logement. Sur son comptoir, sous verre, on peut y voir les *flyers* de spectacles ou de concerts de musique hip-hop, de R&B ou de reggae qui se sont déroulés dans le quartier ou dans des lieux culturels plus officiels de la ville. Le béret vert, jaune et rouge de Charly, tout comme les tags extérieurs ou les enseignes faisant référence tour à tour à Bob Marley, à la Jamaïque, à la musique hip-hop ou au basketteur Michael Jordan, sont une démonstration de la pluralisation et de la visibilisation des références africaines, noires américaines, voire « rastafari » dans le quartier (planche photographique 26).



**Planche photographique 26. Émergence de références « noires » à Hadayek el Maadi**



J. Picard, 2010.



J. Picard, 2010.

Haut : Boutique de vêtements  
« Jamaïca ».

Centre : boutique de  
vêtements « streetwear » où  
travaille un jeune Soudanais  
catholique.

Bas : Boutique « Bob  
Marley ».



J. Picard, 2010.

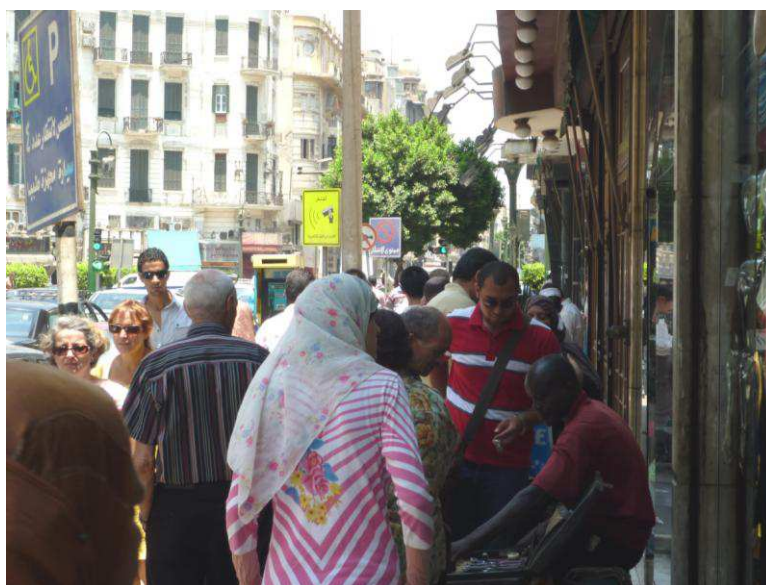
Toujours au sujet des opportunités d'emploi et des ressources économiques, quelques hommes obtiennent donc des contrats de vendeurs dans des boutiques, qu'elles soient de vêtements, de bijoux « fantaisie », de souvenirs ou d'objets religieux chrétiens. Les quartiers d'Hadayek mais aussi plus « occidentaux » et aisés tels Mohandessen, Zamalek, ou plus touristiques comme celui de Gizeh, peuvent dans ce domaine être considérés comme des bassins d'emploi. La maîtrise de plusieurs langues intéresse notamment les employeurs. Richard, lui, originaire de Brazzaville, travaille sans contrat dans une boutique à l'aéroport international du Caire. Le centre-ville moderne n'accueille donc pas de travailleurs africains. Nous n'avons aperçu qu'un seul Sud Soudanais, en 2010, près de la place Tahrir, avenue Talaat Harb, qui vendait des montres aux Égyptiens et aux touristes, disposées devant lui dans une petite valise (photo 19). Un autre Sud Soudanais rencontré avait temporairement travaillé dans la station balnéaire de Taba, le long du Golfe d'Aqaba et près de la frontière israélienne.

Les sessions d'emploi précaire alternent en réalité avec des périodes de chômage où les migrants reçoivent des aides ponctuelles de leurs proches, sur place ou installés à l'extérieur – par le biais de la Western Union – voire de leur Église. Beaucoup possèdent en effet un « frère » ou une « sœur », émigré en Europe, en Amérique du Nord ou en Australie, avec qui ils ont gardé contact. Cette situation de dépendance, inconfortable et irrégulière, n'est pas bien vécue par les Africains, à la recherche de stabilité et d'autonomie. Arnaud, de RDC, explique : « *Il n'y a pas d'association qui m'aide... Je connais beaucoup de gens. On me donne un peu d'argent, 100 LE, 200 LE... Un quart, c'est pour les transports. Le reste à égarer... Le mois est long. On fait des petites caisses communes, j'économise* »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Entretien du 21 novembre 2009, cour de MEC, Maadi.

**Photo 19. Vendeur soudanais ambulant, rue Talaat Harb**



J. Picard, 2011, centre-ville.

Depuis quelques années seulement, un nouveau secteur professionnel s'est ouvert aux Africains, en particulier francophones. Il s'agit de grandes sociétés de télécommunications, américaines comme *Stream Global Services*, ou canadiennes telle *Xceed*, délocalisées en Afrique du Nord au début des années 2000 et implantées dans la ville nouvelle de 6 Octobre. C'est donc à nouveau par l'intermédiaire de populations étrangères occidentales (et non par l'intermédiaire de la population locale) que des opportunités professionnelles d'ancrage semblent de dessiner pour les Africains. Les compagnies disposent de bus qui effectuent le ramassage des employés à travers la ville et les mènent jusqu'au parc technologique du « Smart Village ». Plusieurs jeunes hommes et quelques jeunes femmes travaillent désormais au sein des « services clientèle » de ces grandes firmes étrangères ou cherchent à se faire embaucher par elles. Ils seraient une centaine d'Africains à travailler à Xceed. S'ils gagnent mieux leur vie que dans le secteur de la domesticité et si l'environnement de travail est apprécié (propreté, verdure, modernité du bâti et des outils de travail, contacts internationaux), les Africains n'échappent pas pour autant à la précarité ni à des formes d'exploitation de la part de leurs employeurs. Patrick, de RDC, insiste sur la pénibilité du travail du fait d'horaires calés sur l'Amérique du Nord ; d'après lui, l'embauche de migrants sans papiers et/ou de stagiaires pour des salaires moindres, est fréquente. Il explique, quelque peu déçu : « Pendant la formation de 45 jours, le salaire est de 330 dollars [250 euros]. Après il est rehaussé à 560 dollars environ, hormis les primes [430 euros environ]. Mais il faut réussir les différentes évaluations. Ça semble [pour lui-même] un boulot transitoire, en attendant de trouver mieux et plus

*rémunérateur, ici ou ailleurs. [...] Cette expérience, c'est la concurrence, la nervosité... La malbonnêteté aussi »<sup>1</sup>.*

Prince lui, de Brazzaville, travaille pour la société *Xceed* mais envoie une grande partie de son salaire à sa mère, hospitalisée en Afrique du Sud et peine à mettre de l'argent de côté. Au sein de ces entreprises, les Africains deviennent les concurrents directs des Maghrébins ou des Égyptiens francophones et, par conséquent, quelques tensions sont apparues. Par ailleurs, la mise en place du couvre-feu, voire la fermeture temporaire des sociétés, liées à l'instabilité politique du pays en 2011, ont également eu des répercussions directes sur l'emploi et la vie quotidienne des Africains : *« J'étais cloîtré dans mon appart tout ce temps et n'ai pu sortir qu'aujourd'hui pour faire un tour au boulot. [...] La monotonie alimentaire, rien que le riz et les haricots durant ce temps d'enfermement a entraîné la carence des vitamines, causant ainsi des vertiges en moi »*, nous avait expliqué Patrick lors d'un échange de courriels. Transitoires et insatisfaisants pour certains, rattrapés par les mécanismes concurrentiels de la mondialisation et du libéralisme économique, ces emplois redonnent aussi espoir à d'autres, qui y voient de possibles lieux d'ancrage, des opportunités professionnelles formelles pour s'installer et mieux vivre l'attente au Caire. Célestin, arrivé de RDC lors de la Coupe d'Afrique des Nations en 2006, témoigne :

*« A Xceed, il faut des francophones car les marchés sont francophones ! Les Égyptiens ont remarqué ça. Du coup, ils recrutent des Maghrébins ou des Égyptiens francophones [en plus des Africains]. [Suite à une question portant sur la période de révoltes de 2011] Pas grand-chose a changé avec la Révolution... On a même été remerciés d'être restés [au sein de l'entreprise]. Avec les Égyptiens [de l'entreprise], c'est pas la même culture mais l'ambiance est parfaite. Ils s'attachent à nous même ! [...] Les opportunités augmentent depuis 2005-2006, pour s'intégrer, trouver du travail... J'ai l'espoir. Les Égyptiens n'aiment pas se faire insulter au centre d'appels alors ils quittent [ils cherchent d'autres types d'emploi, ce qui laisse davantage de chances aux Africains d'être embauchés par ces sociétés] ! »<sup>2</sup>.*

Grâce à ces nouvelles niches professionnelles, Joseph conçoit à présent différemment l'espace et le temps de transit durable en Égypte :

---

<sup>1</sup> Entretien du 23 mai 2011, café de Doqqi.

<sup>2</sup> Entretien du 20 mai 2011, locaux de l'Église Saint-Joseph, Zamalek.



*« Il ne faut pas oublier que l'Égypte est une terre de transit mais, de plus en plus, une terre de résidence. Car il y a des sociétés de téléphonie canadiennes ou européennes, donc on trouve un peu de boulot »<sup>1</sup>.*

A propos de ses projets professionnels et migratoires, Henri résume bien ce positionnement de l'entre-deux, entre l'envie du retour, celle de s'investir politiquement dans son pays d'origine, le Cameroun, et son espoir, sa volonté de continuer à chercher des opportunités, migratoires et professionnelles au Caire :

*« J'ai trouvé un travail à l'ambassade nigériane à Zamalek. J'avais déposé un dossier. Je fais la comptabilité... Et on parle anglais. Il y a un autre Camerounais là-bas. [...] Mon domaine, c'est les sciences politiques. Tout ce qu'on fait ici, c'est pour le retour [dans le but d'exploiter de nouvelles compétences dans le pays d'origine]. Ici on apprend et le but, c'est de mettre en pratique au Cameroun. Il n'y a pas de démocratie là-bas et l'opposition est faible. [Puis, lorsqu'on lui demande s'il projette de retourner prochainement au Cameroun, il grimace :] Maintenant, on est ici... J'ai l'espoir oui, mais pour l'instant ça n'est pas le projet »<sup>2</sup>.*

Hadayek el Maadi fait donc l'objet de recompositions internes ; le paysage urbain et les pratiques des espaces ont évolué depuis quelques années, du fait de la présence des migrants africains et de leur investissement dans le domaine du commerce « ethnique ». La domesticité reste la principale « niche » économique des migrants même si de nouvelles opportunités se dessinent donc dans le commerce mais aussi dans les télécommunications et services par téléphone, pour les francophones notamment. Ces emplois, s'ils se diversifient, restent dans l'ensemble précaires.

Travailler et prier demeurent les principales activités quotidiennes des migrants mais les lieux de détente et d'expression culturelle sont aussi de plus en plus recherchés dans le Grand Maadi et dans la ville.

#### *A la recherche de lieux de détente et d'expression artistique*

Les restaurants africains ou les cafés égyptiens sont des lieux-moments de sociabilité permettant aux migrants de se retrouver pour discuter, de s'asseoir à une table et de « prendre le temps », de consommer une boisson chaude ou froide ou encore de

---

<sup>1</sup> Entretien du 27 mai 2005, à son domicile, Sakakini.

<sup>2</sup> Conversation du 22 juin 2010, circuit camerounais, Maadi Arab.

fumer la *chicha* en jouant aux dominos. Les migrants installés de longue date fréquentent les cafés égyptiens « de quartier » situés près de leur domicile ; on peut par exemple voir assis en terrasse des Éthiopiens et des Érythréens près d'Ard el Liwa et de petits groupes d'hommes soudanais à Hadayek el Maadi (photo 20a et 20b) ou à Ain Shams. La proximité avec les hommes égyptiens est importante mais les tables « mixtes » sont rares. Si les usages de l'espace du quartier par les Égyptiens et les Africains se confondent parfois, « *la proximité spatiale ne crée pas spontanément un groupe social* » (Di Méo, 1994 : 259). Dans des quartiers plus modernes, relativement aisés et culturellement mixtes comme New Maadi ou encore Zamalek, les Africains qui possèdent davantage de ressources financières se mêlent plus facilement à la population locale, en boîte de nuit ou dans des restaurants égyptiens ayant l'autorisation de vendre de l'alcool ; tel est le cas du *Maharadja* & *ZenZen*, très fréquenté par les Nigériens notamment, un restaurant asiatique tenu par des Égyptiens et disposant d'une salle de billard<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> D'après certains Africains, un réseau de prostitution de femmes soudanaises et éthiopiennes serait établi au sein de ce restaurant.

**Photo 20a et 20b. Cafés égyptiens « de quartier » et visibilités africaines**



J. Picard, 2010, Hadeyek el Maadi.

Les hommes apprécient également de passer une partie de leur temps libre sur les terrains de sport. Le football occupe une place importante parmi leurs loisirs. À proximité de leur quartier d'habitation, ils investissent des terrains plus ou moins formels. Les tournois (non officiels) sont l'occasion de rencontres, de mélanges entre migrants africains de différentes nationalités et de différentes confessions. On y parle un mélange de dialectes africains, de français, d'anglais, tandis que les entraîneurs-arbitres lancent aux joueurs des « Zidane » ou encouragent avec quelques mots d'arabe, tels « y'allah » (« allez ») ou « qwayess » (« bien »). Un joueur guinéen évoluant en Ligue 1 dans une équipe égyptienne joue par exemple le rôle d'entraîneur et de « bienfaiteur » auprès de sa communauté d'origine. Il arrive occasionnellement qu'ils affrontent une équipe égyptienne. Peu habitués au système de privatisation des espaces sportifs, les plus

aisés se mobilisent pour pouvoir louer à plusieurs des terrains périphériques appartenant à de petits clubs égyptiens, comme près du Vieux Maadi ou à New Maadi (photo 21a). Sinon, ils « squattent » illégalement des terrains sablonneux inoccupés, non clôturés, comme c'est le cas à Maadi Arab, juste en face d'un immeuble abritant un « circuit » camerounais (photo 21b). Le « problème du lieu » revient souvent dans les discours et, du fait des prix de location élevés (entre 60 et 100 LE pour deux heures, soit de 6 à 10 euros), de l'insécurité sur les terrains informels ou des expulsions, les migrants sont régulièrement contraints de trouver un nouvel endroit pour s'entraîner. Au sujet du grand terrain loué à New Maadi, le pasteur camerounais autoproclamé et footballeur, Patrice, explique :

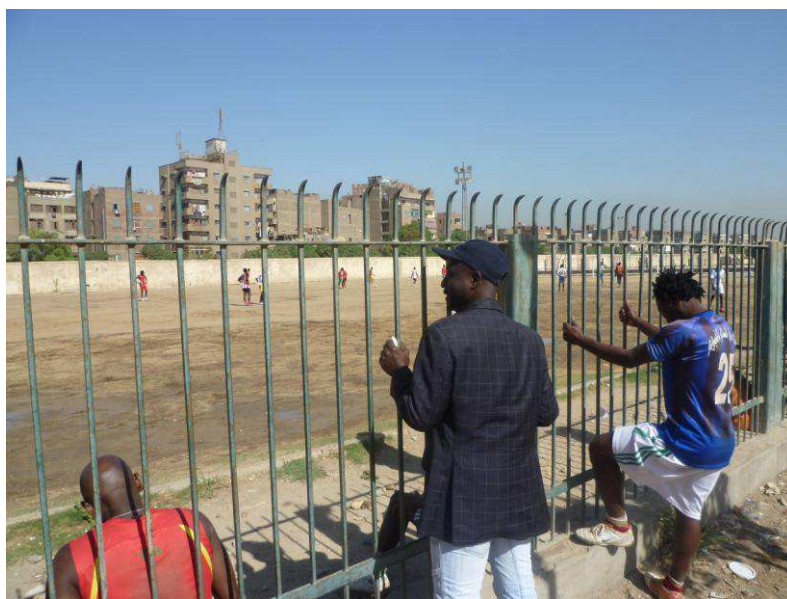
*« Avant, je venais là, comme tous ceux qui habitent Maadi. Mais maintenant c'est loin [il vit à Gizeh] et je préfère aller à Maadi Arab avec mes frères camerounais plutôt qu'avec les Guinéens. Après, on va boire le bouillon dans un circuit [situé juste en face]. [...] Je m'entraîne tous les matins à 7h, sauf le vendredi qui est notre jour de congé. [...] La difficulté c'est le terrain, peu d'endroits sont gratuits. C'est cher alors on fait la quête au début de l'entraînement. [...] [Suite à une question portant sur ses activités pastorales et ses activités sportives] Je continue le football. Certains demandent : comment vas-tu faire pour faire les deux ? Mais je peux avoir plusieurs casquettes, surtout en tant que pasteur. Aujourd'hui, tout est possible. [...] Par la grâce de Dieu, nous sommes en plein Mercato [il envisage à ce moment précis être repéré pour jouer dans une équipe professionnelle] »<sup>1</sup>.*

Les Occidentaux et leurs ancrages anciens dans la ville peuvent en outre permettre à quelques Africains d'accéder à des terrains de sport plus facilement. C'est par le biais de l'Église Évangélique du Caire (EEC) que Patrick a par exemple suivi des entraînements de volley-ball au Swiss Club, à Imbaba. Jean-Paul, lui, d'origine malienne et Tony, du Nigeria, sont entraîneurs bénévoles auprès de jeunes enfants des rues par le biais de l'ONG CARITAS (Cf. partie 6.3.) et fréquentent chaque semaine le terrain de football (officiel, aux normes et très bien entretenu) de la *Maadi British International School*, près de Maadi Zahraa. Que ce soit à proximité du centre-ville ou aux alentours de Maadi, les espaces d'implantation ancienne des Européens ou des Américains semblent permettre aujourd'hui un ancrage plus aisé des espaces-temps de loisirs africains.

---

<sup>1</sup> Entretiens du 2 décembre 2009 et du 30 mai 2010, cour de Maadi Evangelical Church (Maadi) et terrain de football de New Maadi.

**Photo 21a et 21b. Le football et l'occupation formelle ou informelle de terrains dans le Grand Maadi**



J. Picard, 2010, New Maadi et Maadi Arab.

Cette logique est également valable pour les lieux d'expression artistique puisque quelques hauts-lieux culturels de la ville, d'origine étrangère, comme le Swiss Club, le Centre Français de Culture et de Coopération (CFCC), l'Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), ou même égyptiens, comme El Sawy Culturwheel à Zamalek, accueillent occasionnellement des artistes d'origine africaine : pièce de théâtre réalisée par

le Congolais Patrick, sur l'histoire coloniale de son pays<sup>1</sup>, spectacle de rumba et de zouk monté par de jeunes Congolais (photo 22), spectacle de danse hip-hop mis en œuvre par de jeunes réfugiés sud-soudanais, concert de gospel donné par un groupe camerounais... L'expression artistique des migrants est rendue possible par la négociation de ces lieux culturels officiels et réputés, situés à Zamalek, Imbaba ou dans le quartier central de Mounira. L'appartenance à la francophonie peut alors être un atout pour certains ; dans les centres culturels français (y compris à Alexandrie), les Africains francophones organisent des rassemblements d'étudiants en début d'année, animées par des danses et des chants africains, ou bien d'autres fêtes nationales, voire des concerts. Une des membres camerounaises du groupe vocal *La Cité Céleste*, qui travaille comme domestique dans une famille française, a par exemple pu être invitée avec son groupe de gospel à donner une représentation à l'IFAO, le même soir que le Chœur francophone du Caire.

Les billets d'entrée étant payants lors de certaines de ces soirées, ces représentations sont l'occasion de constituer une source de revenus parmi d'autres. La publicité sous forme de flyers et les vidéos qui circulent sur la toile (Youtube, Facebook), permettent à ces artistes d'origine subsaharienne de gagner en dignité, en visibilité et d'obtenir une forme de reconnaissance. Chez les Soudanais, les clips-vidéos de groupes de musique – religieuse ou non – peuvent être tournés dans l'enceinte de Maadi Community Church ou bien dans les locaux de l'African Hope Learning Center à Maadi.

---

<sup>1</sup> Pour cette pièce, qui a été jouée plusieurs fois au CFCC à différentes années d'intervalle, les acteurs recrutés étaient congolais de RDC mais également de République du Congo, guinéens, camerounais, comoriens, belges, américains et anglais.



**Photo 22. Flyer d'un groupe de musique congolais (El Sawy Culturewheel, Zamalek)**



J. Picard, 2010.

Le sport, les arts ou les loisirs possèdent donc leurs lieux urbains, plus ou moins formels, à Hadayek, à Maadi ou plus proches du centre-ville, négociés par les migrants africains, auprès des Égyptiens ou des étrangers occidentaux.

Les pratiques et représentations du Maadi riche et du Maadi pauvre évoluent aujourd'hui ; plusieurs micro-quartiers situés sur les franges du Vieux Maadi et sur celles de Hadayek sont désormais investis par les migrants. On assiste à la constitution d'un plus vaste territoire approprié, appelé le Grand Maadi, qui soulève notamment deux questions : celle de la participation des migrants au processus d'étalement urbain et celle des perceptions devenues plurielles du quartier de Hadayek el Maadi.

### *Les migrants dans la fabrique du Grand Maadi*

Hadayek el Maadi n'est plus le seul quartier du sud de la ville, à être habité par les migrants. Tout autour du Vieux Maadi, des quartiers hétérogènes dans leur composition social et morphologique se sont structurés ; de nouvelles préférences résidentielles sont apparues chez les Africains, selon notamment la nationalité. Ces derniers semblent participer discrètement à l'étalement urbain sur les diverses franges du Vieux Maadi. Certes, les opportunités d'emploi et les Églises du Vieux Maadi influent toujours dans les logiques résidentielles des migrants mais Hadayek el Maadi est désormais perçu de manière très différente selon les groupes nationaux, linguistiques ou ethniques ou encore

en fonction des individus. Des logiques d'évitement du quartier s'opposent aux tendances à la concentration à l'intérieur de celui-ci. Pour paraphraser Annick Germain et Cécile Poirier (2007) à propos des territoires de l'immigration à Montréal, « *les configurations territoriales de l'immigration sont devenues beaucoup plus fluides* » et plus difficiles à délimiter.

Pour les Congolais, les Camerounais ou les Nigériens, Hadayek est perçu aujourd'hui comme un quartier où « *il y a trop de monde* », « *bruyant* », « *violent* », dangereux du fait de la présence de gangs de jeunes Soudanais, « *sans règles* » et réservé aux Soudanais. En effet, lorsque fut évoqué le quartier avec le Nigérien Abdou, il s'écria : « *C'est le Soudan là-bas !* ». Certains s'y rendent pour visiter des amis, pour participer à un groupe de prière, pour téléphoner moins cher ou acheter des produits spécifiques mais préfèrent vivre dans des zones résidentielles périphériques moins denses, plus récentes, plus calmes et « *plus privées* », comme à New Maadi, Maadi al Arayes, Maadi Nerco, Maadi Arab, voire au-delà de l'autoroute à l'est, en direction de Maadi Zahraa et de la nouvelle cité de logements collectifs située en bordure du désert, Becho American City (carte 16 ; photo 23). Une grande partie des logements en cours de construction était encore inhabitée en 2011. La cité n'est d'ailleurs pas encore tout à fait reliée aux réseaux de transport ; pour s'y rendre, il est nécessaire d'aller jusqu'au terminus du microbus qui circule dans Maadi Zahraa et d'emprunter ensuite une voiture banalisée qui fait office de taxi collectif. Pour ceux qui envisagent de s'installer dans cette marge, l'ambiance urbaine prime donc sur l'accessibilité.

Pour Chris, de RDC, qui vit à Maadi al Arayes, au sud-est de New Maadi : « *C'est calme ici, les gens sont occupés, ils travaillent, ils sont mariés avec des enfants* »<sup>1</sup> tandis que pour Joséphine, également originaire de RDC : « *Zahraa Maadi, c'est une nouvelle cité, chacun vit chez soi, c'est calme. C'est plus serein que Hadayek. C'est une cité normale là-bas !* »<sup>2</sup>. Les responsables religieux africains, pour des raisons plus spirituelles et professionnelles, recherchent aussi le calme et la sérénité qui se dégagent davantage de ces quartiers périphériques. Enfin, pour le Togolais Sylvain, les sentiments d'inconfort et de malaise règnent lorsqu'il se rend à Hadayek ; il ne s'identifie pas aux habitants africains du quartier : « *Je ne pourrais pas vivre à Hadayek. Ce n'est pas mon genre. Y'a des choses qui me foutent la honte en tant qu'Africain... Les jeunes Soudanais, pas tous mais, qui picolent, qui ont des comportements indignes, qui font partie de gangs... Je me sens menacé quand je vois un de leurs groupes. [...] Quand je marche, les autres savent tout de suite que je suis pas de ce quartier ! Ils regardent*

---

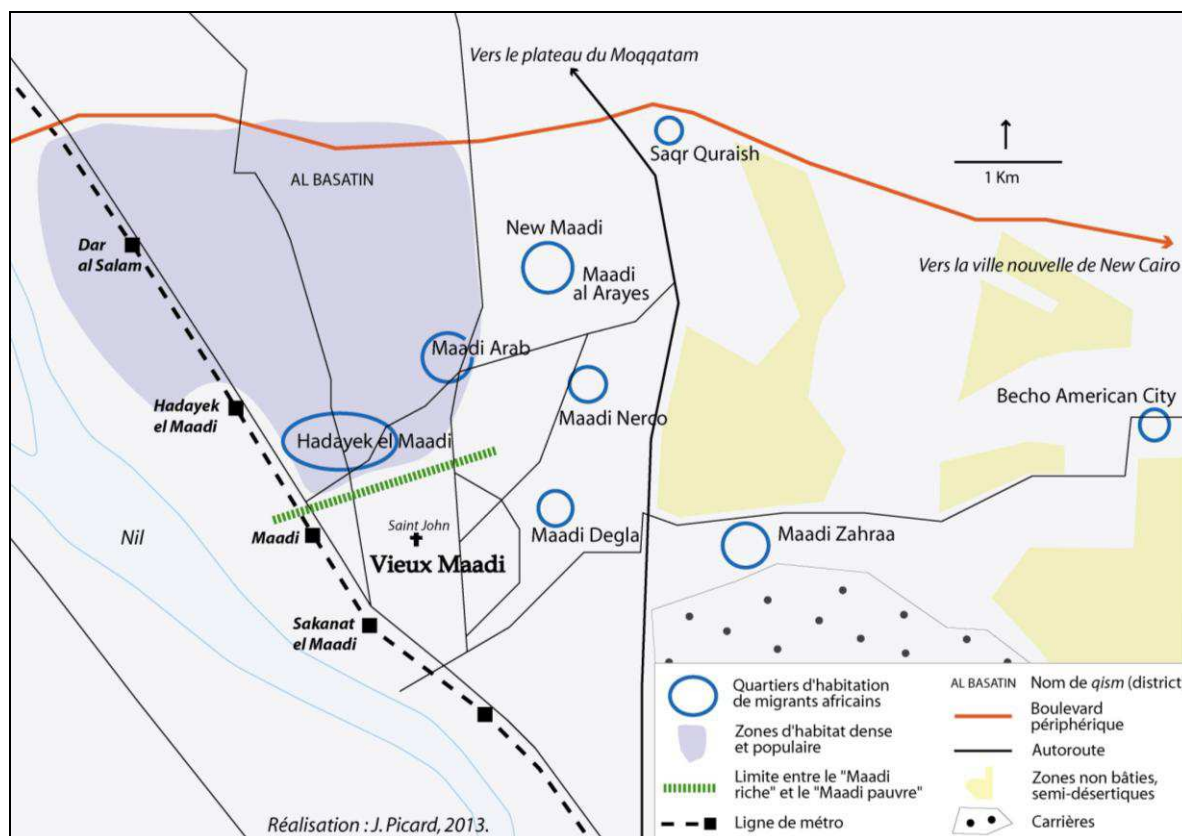
<sup>1</sup> Conversation du 29 mai 2010, devant son domicile, Maadi al Arayes.

<sup>2</sup> Conversation du 12 mai 2011, paroisse Saint-Joseph, Zamalek.



*bizarre. Et puis la ruelle principale là [Hassanein Desuki], il y a tellement de circulation, c'est tellement animé ! Les jeunes habillés style hip-hop, c'est pas mon genre. On me dit que je suis vieux jeu mais je n'aime pas suivre la masse »<sup>1</sup>.*

**Carte 16. Ancrages africains dans le Grand Maadi**



**Photo 23. Cité de logements collectifs « Besho American City » en cours de construction**



J. Picard, 2011.

<sup>1</sup> Entretien du 29 juillet 2010, CFCC, Mounira.

Hadayek, que les Soudanais appellent parfois simplement « Maadi », est perçu à l'inverse par ces derniers comme un lieu-refuge, de convivialité, de proximité et de réconfort. Pour Gabriel, qui vit sur place :

*« Les gens ont peur ici, il y a des personnes étranges parmi les Égyptiens... Les communautés préfèrent donc vivre entre elles, entre Soudanais. [...] Ils aiment vivre près les uns des autres, se sentir en sécurité. C'est pas spécialement sûr [à Hadayek] mais il y a beaucoup de Soudanais donc on sait que les gens vont devenir plus normaux avec les Soudanais...[les Égyptiens s'habituent à leur présence] [...] Je préfère vivre ici car il y a beaucoup de Soudanais. Il y a plus de Nuer concentrés [son ethnie d'origine]. Á Ain Shams, c'est plus mélangé »<sup>1</sup>.*

Adam vit à Maadi Degla mais travaille quotidiennement dans un centre social à Hadayek ; il est reconnu par les habitants du quartier et selon lui, la concentration des Soudanais à Hadayek possède plusieurs avantages :

*« Dans d'autres quartiers, il y a d'autres centres d'appels mais ils sont moins visibles qu'à Hadayek. Alors la police te demande davantage tes papiers ou de l'argent [les contrôles semblent moins fréquents dans les quartiers où les migrants sont regroupés et donc plus visibles]. Plus de gens vivent ici et je me sens plus à l'aise qu'à Sakakini par exemple. [...] C'est un endroit plus ouvert ici. Il y a plus de choses à faire. C'est accessible à tous avec le métro. Si tu es au Soudan et que tu viens ici, tu entends parler de Maadi. [...] Á Degla, là où je vis, c'est plus un lieu privé. On se dit bonjour et on ferme la porte derrière soi. Ici [à Hadayek], on prend plus le temps de discuter, c'est plus ouvert, c'est plus un espace public »<sup>2</sup>.*

Enfin, la proximité avec le Vieux Maadi est appréciée ; les paysages urbains aérés et verts de ce quartier colonial sont quasiment assimilés par les Sud-Soudanais à ceux de leurs lieux d'origine. Pour Gabriel, au sujet des différences perçus entre le lieu d'origine et le lieu d'accueil : *« Au Soudan, c'est plus un système de carrés et c'est plus horizontal [la verticalisation du bâti est moins prononcée]. Le design est différent aussi. Le Soudan, c'est plus comme Maadi, avec de l'espace entre les immeubles, des arbres... »<sup>3</sup>.*

---

<sup>1</sup> Entretiens du 26 juin 2010 et du 12 mai 2011, cour de MCC et au centre social Naath Community Development, Hadayek el Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 2 juillet 2010, locaux de la SRCDA, Hadayek el Maadi.

<sup>3</sup> Entretien du 26 juin 2010, cour de MCC, Maadi.

Les perceptions des quartiers africains et d'Hadayek el Maadi en particulier, se sont donc démultipliées avec la pluralisation de la présence africaine au Caire. Le phénomène d'étalement urbain en périphérie du Vieux Maadi étant actif depuis ces dernières décennies, les migrants africains, notamment non Soudanais, y participent en choisissant d'éviter, de contourner Hadayek. De ce fait, ils font intégralement partie, avec les Égyptiens, du processus de construction d'un Grand Maadi, hétérogène d'un point de vue social et paysager, mais faisant sens pour les résidents africains du Caire.

Pour conclure, le quartier du Grand Maadi est bel et bien aujourd'hui investi, approprié et habité par de nombreux migrants africains. Après celui de Sakakini, les Soudanais s'y sont implantés, avant d'être rejoints par d'autres Africains de différentes nationalités. Ils participent aux recompositions de l'espace, en y habitant, s'y déplaçant, en y travaillant, en y priant, en ouvrant leurs commerces ou même leurs Églises et en portant un regard plus ou moins critique sur les différents lieux du quartier. Ce quartier du sud de l'agglomération a plus particulièrement retenu notre attention car il est désormais connu de tous les Africains mais aussi car la présence ancienne et importante d'étrangers occidentaux dans le Vieux Maadi a guidé directement ou indirectement leurs trajectoires résidentielles. Les opportunités d'emploi dans le secteur de la domesticité, le calme des rues, les offices religieux dans d'anciennes Églises missionnaires, les écoles pour réfugiés ouvertes par ces dernières, ont représenté des avantages, voire des aménités qui sont entrés en compte dans les stratégies résidentielles des Africains. Ainsi, à travers cet exemple et à partir de cette échelle, nous pouvons vérifier l'hypothèse selon laquelle les lieux chrétiens anciens (d'origine étrangère) de la ville servent de « leviers » à différentes formes d'ancrage spirituel, économique et social des migrants dans la ville d'accueil.

Les présences ou lieux chrétiens anciens de la ville induisent-ils des ancrages africains qui ne seraient que physiques, matériels ? Ne sont-ils pas également à l'origine de nouveaux rapports cognitifs, affectifs, voire spirituels avec la ville du Caire ? Ce dernier chapitre aborde la question des mobilités identitaires et religieuses des migrants, ainsi que les appropriations symboliques du territoire d'accueil qui les accompagnent.

## Chapitre 9. Mobilités religieuses et ancrages symboliques des migrants en Égypte

Au-delà des territoires vécus, perçus ou fabriqués par les migrants, la ville « produit » en retour, induit des métissages et des recompositions identitaires. Qu'il s'agisse de contextes urbains, arabo-musulmans ou chrétiens, les « effets de contexte » ne doivent pas être laissés de côté dans l'analyse des recompositions religieuses dans la ville (Endelstein, Fath, Mathieu, 2010). En effet, les mobilités religieuses et identitaires observées n'auraient sans doute pas été tout à fait les mêmes si notre regard s'était porté sur une autre ville. Ces recompositions ont à voir avec le processus de citadinisation, puisqu'elles vont s'accompagner de nouvelles représentations de l'espace d'accueil, de nouveaux discours sur celui-ci, de nouvelles formes d'attachement et de nouvelles pratiques de celui-ci. La ville est « naturante » pour reprendre l'expression de Pierre Sansot (1994). En effet, « *l'identité se nourrit du rapport à l'espace que vit chacun de nous* » (Di Méo, 2004 : 344). Quel rôle particulier joue l'espace cairote dans les constructions identitaires des migrants<sup>1</sup> ? Et notamment les espaces du christianisme ? C'est dans tous les cas grâce au « génie du lieu » (Berque, 1997 : 189), que les lieux et les territoires des Africains du Caire peuvent ainsi être progressivement mieux appropriés et que la ville peut elle aussi, ensuite, se doter d'une nouvelle identité.

Ayant observé de nombreuses mobilités religieuses chez les fidèles africains une fois installés au Caire, nous ne pouvions écarter ces recompositions identitaires de notre analyse des processus de ré-ancrage urbain. Comment les pratiques, les croyances et les identités religieuses évoluent-elles pour les fidèles africains (et non pour les *migrants-pasteurs*, Cf. partie 6.3.) et pourquoi se redéfinissent-elles durant le temps d'attente ? Quelle place tient notamment la sphère protestante évangélique, très dynamique en Afrique subsaharienne mais aussi de plus en plus dans le monde arabe et au Moyen-Orient (Kaoues, 2013) ? En outre, en quoi ces mobilités religieuses ont-elles des impacts

---

<sup>1</sup> Cf. également Gervais-Lambony (2004).

sur les mécanismes d'appropriation des espaces urbain et égyptien ? Sur la perception de ces espaces ? Sur la construction d'images plus « positives » du territoire et de la ville d'accueil ? Un attachement plus spirituel à la ville peut-il dès lors se réaliser ?

Lors de nos entretiens, nous avons tenté d'alterner, de croiser, de mettre en perspective les questions portant sur les mobilités religieuses et celles portant sur l'évolution des perceptions de l'espace d'accueil. Nous verrons que ces deux types de mouvements, à la fois spirituels et cognitifs, ne sont pas toujours sans rapport.

Ce dernier chapitre ouvre sur le champ large des imaginaires géographiques (Debarbieux, 1995), qui varient au cours du temps ou des événements et qui influent donc ensuite sur les pratiques et représentations spatiales. Par ailleurs, les images symboliques et religieuses particulières que possèdent la ville du Caire et l'Égypte, Terres d'Évangile, semblent elles aussi influencer sur les mobilités religieuses et identitaires puis sur les propres images des migrants chrétiens. Comment est-il possible de s'approprier l'espace mais également l'histoire religieuse de l'Égypte, afin de mieux vivre l'attente et l'impasse ? Les lieux chrétiens étudiés, tout autant physiques que symboliques, sont porteurs d'une mémoire, susceptible d'être remobilisée, revitalisée par les Africains chrétiens. En effet, par le biais des migrants chrétiens : *« les pratiques religieuses s'incarnent dans des lieux, topographiques ou métaphoriques, investissent des temps et des espaces qui font lien »* (Baussant, Bousquet, 2007 : 5).

### 9.1. Conversions et mobilités religieuses des migrants

#### *Croire davantage en exil*

L'expérience de l'exil et de l'attente a un impact sur les manières de croire en Dieu et de pratiquer sa religion. Les processus contemporains de fluidité, de transnationalisation religieuse ou d'adaptation des pratiques en migration ont été décrits par de nombreux sociologues et anthropologues, travaillant notamment sur l'Afrique ou l'Amérique latine (Bava, Capone, 2010 ; Levitt, 2007 ; Fourchard, Mary, Otayek, 2005). Selon Émile Durkheim (2007 : 595), d'une manière générale, le croyant est aussi « *un homme qui peut davantage. Il sent en lui plus de force soit pour supporter les difficultés de l'existence soit pour les vaincre. Il est comme élevé au-dessus des misères humaines parce qu'il est élevé au-dessus de sa condition d'homme* ». Outre les mobilités religieuses ou les conversions entre le catholicisme et le protestantisme évangélique par exemple (Cf. infra), les migrants africains du Caire qui ne changent pas de religion expriment généralement un engagement religieux plus important, qu'ils ressentent comme plus fort. Les Églises missionnaires proposant des messes ou des cultes suivant les traditions du pays d'origine (langue, chants, rituels) assurent une continuité des pratiques entre l'extérieur et l'Égypte (partie 5.3.) mais le contexte de l'exil, de l'attente et celui de l'environnement arabo-musulman transforment, bouleversent un certain nombre de repères. Ces fidèles acceptent d'ailleurs de réaliser des trajets souvent très longs entre leur quartier d'habitation et les Églises missionnaires du centre-ville, afin de continuer à prier. Mathieu, catholique de RDC, explique ne pas vouloir « *se laisser influencer par l'entourage islamique* »<sup>1</sup> ; Pascal, lui, protestant mais peu croyant, synthétise ainsi son besoin de croire depuis qu'il a quitté le Burundi : « *Quand on est dans un cul-de-sac, on se souvient que Dieu existe et on lui demande de l'aide* »<sup>2</sup>. De nombreux Africains se disent plus « *actifs* » dans leur Église en Égypte que dans celle du pays d'origine. Gabriel, presbytérien du Sud Soudan, explique la nécessité de s'adapter au contexte et de pratiquer plus « *discrètement* » sa religion mais témoigne parallèlement d'une croyance plus intense, qui l'aide à mieux vivre l'attente :

« *A propos des pratiques religieuses, c'est les mêmes pratiques ici. Au Soudan, tu vas ouvertement, dans la rue, où tu veux. Ici, tu ne vas pas en dehors des églises. Ici, tu ne peux pas montrer tes pratiques comme tu veux. Oui, la religion a pris une place un peu plus*

---

<sup>1</sup> Entretien du 20 mai 2011, paroisse Saint-Joseph, Zamalek.

<sup>2</sup> Entretien du 26 novembre 2009, ambassade du Burundi, Mohandessen.

*importante. [...] Tu ne peux pas être courageux sans la religion. Ça ne peut pas être utilisé pour rencontrer des gens... [il ne va pas à l'Église seulement pour l'aspect social des offices ou des activités proposées aux réfugiés]. C'est surtout pour t'encourager toi-même et être stable d'un point de vue émotionnel »<sup>1</sup>.*

Sylvain, catholique du Togo, résume également : « *La religion, même si c'est pas important dans ton pays d'origine, quand tu es dehors [à l'extérieur du pays d'origine], ça redevient important »<sup>2</sup>. Adam, catholique également du Sud-Soudan évoque plus précisément ces différences, notamment entre l'intérieur et l'extérieur des Églises fréquentées au Caire ; il considère ses pratiques identiques au Soudan et en Égypte mais un sentiment d'insécurité se manifeste dès lors qu'il se trouve à l'extérieur du lieu de culte :*

*« Je prie à la Sainte-Famille mais j'accepte tous les groupes au centre social [il est le responsable de la Sudanese Refugees Community Development Association ; Cf. partie 6.3.]. Je sens des différences quand je prie ici. C'est un pays musulman... J'ai été au Fayoum, je portais une croix autour du cou. À l'arrêt de bus, on m'a demandé si je parlais arabe. On m'a demandé pourquoi je portais une croix et si je venais pour ça... [sous-entendu pour convertir des musulmans]. Plusieurs personnes m'ont menacé ensuite... Ici, il y a la police devant toutes les églises, ce n'est pas sûr. [...] À l'intérieur de l'église, c'est pareil [qu'au Soudan], il n'y a pas de différence. C'est pareil pour chaque catholique dans le monde. Même si les prêtres [des messes célébrées au Caire] ne sont pas Soudanais, la Bible est souvent en deux langues [en anglais et en arabe] »<sup>3</sup>.*

Les migrants catholiques ou protestants sont nombreux à s'engager au sein de leur Église au Caire mais également auprès des autres fidèles, à des degrés divers, que ce soit en tant que sacristain, au travers de la participation à un groupe de musique religieuse ou du ministère de la prison. Certains suivent des cours bibliques pour approfondir leurs connaissances du Livre et ensuite les enseigner, sans forcément envisager de devenir leader religieux. La vie de Patrick, de RDC, est désormais largement organisée autour de ses responsabilités à l'Église Évangélique du Caire (EEC), entre l'organisation de réunions de prières et de visites aux détenus étrangers à la prison de Kanater, située en périphérie du Caire. Via Internet, il diffuse chaque mois un rapport

---

<sup>1</sup> Entretien du 26 juin 2010, cour de MCC, Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 29 juillet 2010, CFCC, Mounira.

<sup>3</sup> Entretien du 2 juillet 2010, locaux du SRCDA, Hadayek el Maadi.

concernant les actions menées auprès des prisonniers, concernant les arrivées ou les sorties des détenus étrangers, concernant leurs besoins et les moyens de les soutenir.

Cependant, les mobilités religieuses des Africains s'avèrent parfois encore plus intenses, durables et marquées.

### *Butinage d'Églises et mobilités religieuses*

Si les Églises missionnaires catholiques, anglicanes ou protestantes traditionnelles permettent d'assurer la continuité des pratiques religieuses des migrants, la sphère protestante évangélique permet de plus amples libertés en termes d'innovations religieuses et de création de nouveaux groupes chrétiens en Égypte. De nombreux Africains sont aujourd'hui attirés par ces Églises et expérimentent en exil des mobilités religieuses de type varié. Malgré les contraintes politico-religieuses du contexte d'accueil (nécessaire discrétion des pratiques, prosélytisme interdit, obligation de prier dans des lieux de culte officiels, etc.), même en Égypte, « *dans l'univers fluide, mobile, du croire moderne libéré de l'emprise des institutions totales du croire, tous les symboles sont [...] interchangeables, transposables les uns dans les autres. Tous les syncrétismes sont possibles, tous les ré-emplois sont imaginables* » (Hervieu-Léger, 1993) et la sphère protestante semble davantage permettre ces inventions religieuses.

Il n'est pas rare en réalité que les migrants fréquentent plusieurs cultes, tout au long de la semaine, d'une part une Église dite internationale et interdénominationnelle « établie », telle MCC ou l'Église Évangélique du Caire, et d'autre part une plus petite Église à tendance pentecôtiste, perçue comme « leur Église », « leur Église noire ». Robert, lui, un Sud-Soudanais évangélique, fréquente Maadi Community Church, en tant que lieu de travail et lieu de prière (il assiste le vendredi à *Africa Live*), mais il fréquente aussi de manière exceptionnelle le culte catholique de l'Église voisine, la Sainte-Famille, en langue zande, sa langue d'origine.

Plutôt que de « conversions » religieuses des migrants au protestantisme évangélique, il s'agit davantage de processus de butinage (Soares, 2009) et d'expériences parfois uniquement temporaires. En échange de sacs de riz ou d'argent, il arrive que les plus démunis se laissent tenter et circulent entre les Églises (partie 6.1.), mais des choix religieux individuels sont également souvent assumés. Les premiers temps de l'immigration, à défaut de retrouver leur Église catholique d'origine dans leur nouveau



quartier, certains Soudanais isolés avouent fréquenter temporairement une Église évangélique. Le cas inverse existe également. Une femme sud-soudanaise, évangélique dans son pays d'origine, dit par exemple fréquenter une Église catholique à Hay el Asher, son quartier d'installation, faute d'avoir trouvé un groupe protestant ; une autre habitante du quartier évoque la situation inverse :

*« Ici, il n'y a pas d'Église catholique [à Hay el Asher], elle est seulement à Sakakini et c'est trop loin. Donc on a rejoint [avec son mari] une Église évangélique. Chaque Église évoque la Parole de Dieu. Je ne peux pas rester à la maison sans prier. [...] Ma base est catholique donc j'y reviendrai sûrement [plus tard, ou lorsqu'elle reviendra dans son pays d'origine] »<sup>1</sup>.*

Luc, du Togo, a cherché à son arrivée les Assemblées de Dieu au Caire, son Église d'origine, mais le problème de la langue s'est alors posé :

*« J'ai trouvé le pasteur égyptien [des Assemblées de Dieu] à Shubra mais tout était en arabe ! Je ne comprenais pas. Ensuite j'ai découvert le groupe [pentecôtiste] congolais de la Révélation. J'ai participé aux conseils, aux réunions. Mais ils se mettaient à parler en lingala seulement des fois. Donc je ne comprenais pas non plus, je n'ai pas aimé. Je prie quelques fois chez les Jésuites en français, le dimanche. Mais sinon, je prie chez moi, avec de la musique chrétienne, en anglais, que j'aie sur mon téléphone. [...] Les Égyptiens des Assemblées de Dieu avaient contacté la Révélation pour créer quelque chose ensemble et traduire les cultes en français. Ça me manque de prier comme dans ces Églises de Réveil... Les cris, les chants... C'est comme quand tu t'adresses à ton papa ! [la façon de s'adresser à Dieu dans ces Églises est synonyme pour lui de facilité, de spontanéité et de familiarité] »<sup>2</sup>.*

Mathieu, catholique de RDC, a fait son choix et s'est investi au sein de l'Église Évangélique du Caire : *« Quand je suis arrivé, on m'a guidé vers l'EEC et je me suis intégré à fond. C'est seulement après que j'ai trouvé l'Église catholique mais c'était trop tard. Je viens ici à Zamalek aussi parfois [à la paroisse catholique Saint-Joseph], en tant qu'invité. Je suis membre du conseil de l'EEC. Mes pratiques ont beaucoup évolué par rapport au pays »<sup>3</sup>.* La « préférence du moment » de Pascal, du Burundi, catholique dans son pays d'origine, est la tendance protestante mais, s'appuyant sur le discours d'un pasteur américain, nommé Rick Warren, il justifie cette alternance : *« Quand Dieu nous appellera, Il ne nous demandera pas notre Église d'origine ».*

<sup>1</sup> Conversation du 3 juin 2011, quartier d'Hay el Asher.

<sup>2</sup> Conversation du 4 décembre 2009, boutique de bijoux de Mohandessen.

<sup>3</sup> Entretien du 20 mai 2011, paroisse Saint-Joseph, Zamalek.

Plutôt que le rite ou la dénomination, la proximité géographique du lieu de culte est parfois un critère déterminant dans les choix religieux des Africains. Les cultes célébrés à Maadi, par exemple *Africa Live* le vendredi (MCC) ou le culte célébré au même endroit par la Sudanese Community Church (SCC) le dimanche, rassemblent de nombreux habitants du quartier, de toute confession. Enfin, pour Marie, une Congolaise ayant vécu au Sud-Soudan, l'arrivée en Égypte a d'abord été synonyme d'arrêt des pratiques religieuses ; elle a choisi tardivement l'Église d'origine camerounaise CNA pour le charisme de son pasteur et parce qu'elle s'y sent « à son aise ». Pour elle, l'avantage de l'Égypte, c'est justement l'offre religieuse multiple et le sentiment d'avoir le choix :

*« Je suis là depuis neuf ans mais je viens à l'Église [CNA] depuis récemment... Quelque chose a changé. Je buvais, je fumais avant. Ici [à son arrivée], j'ai arrêté l'Église, j'ai oublié... En 2010, Dieu a fait quelque chose pour moi. Ma tante m'a dit : il faut prier. [...] Le Pasteur Patrice, c'est bon, [elle se met à parler en anglais] my body is feeling something... The spirit of God was here ! Je l'ai dit à mon mari et on a décidé d'y aller. Je veux voir les gens heureux. Avec les autres [fidèles de l'Église], on se dit bonjour, hello, on va faire un groupe de femmes de l'Église. J'aime comme ça. Je ne veux pas rester quelque part si je suis mal. [...] Il y a tellement de petites Églises. Je ne veux pas être bloquée. Tu es libre de choisir ton Église ici »<sup>1</sup>.*

Si seulement quelques Africains rencontrés étaient des musulmans convertis au protestantisme évangélique en Égypte, la plupart des conversions concernent les catholiques, devenus protestants évangéliques peu de temps avant leur arrivée ou une fois installés en Égypte. Seul Sylvain, catholique du Togo inscrit à l'université d'Ain Shams, s'est interrogé sur son attirance pour l'islam ; il ne s'est finalement pas converti et prie à la maison ainsi qu'à Maadi Community Church. Il se dit désormais « chrétien » avant tout :

*« Au pays, j'étais pratiquant [catholique] mais je me suis jamais posé trop de questions... J'étais partagé, le doute s'installait. Les musulmans autour de moi étaient des gens cool, j'avais l'impression que la religion faisait leur personnalité intéressante... La question s'est posée : suis-je dans le vrai ou dans le faux ? Pendant trois mois, j'ai arrêté de prier. [...] Dès le début, j'ai été à la Sainte-Famille, je cherchais une eucharistie en français. J'ai jeûné ensuite trois années sur cinq avec les musulmans... Mais ce n'était pas comme une obligation. Je suis reparti à l'Église et me suis confessé. Le prêtre m'a donné des conseils.*

---

<sup>1</sup> Entretien du 29 mai 2010, à son domicile, Maadi al Arayes, Le Caire.

*L'expérience la plus difficile a été de prononcer Mohamed au lieu de Jésus ! C'était impossible pour moi ! Finalement, j'ai laissé la recherche. Plus tu cherches, plus tu t'enfonces et tu deviens athée. [...] Y'a des jours, je me demande ce que fais là. Mais j'ai eu la réponse. Depuis six mois, on prie chaque soir [à domicile] avec un petit groupe de Malgaches [également étudiants]. J'ai aussi senti le besoin de jouer d'un instrument. Je me suis acheté une guitare, j'apprends des chansons religieuses. On vit comme une famille. On se voit très souvent et parfois des amis viennent pour des nuits de prière. [...] Mes frères malgaches m'ont emmené à MCC. Par souci de famille, pour sauvegarder l'ambiance, eux, ils préféraient MCC. Moi je n'aime pas Africa Live. C'est pas sérieux, pas spirituel [il critique notamment l'attitude de certains Nigériens, qui exposent leur niveau de richesse par leur tenue vestimentaire, leurs accessoires, qui se lèvent pendant le culte pour téléphoner, etc.]. Mais le deuxième service, oui, le Western Service [avec les expatriés occidentaux]. J'aime l'ambiance musicale, c'est plus classe, il y a plus de tact. [...] Je continue d'aller à MCC, j'ai eu l'opportunité d'entrer dans le ministère de la prison. Mais 98 % des gens à MCC ne me connaissent pas. Je ne discute pas avec eux. Je rentre après chez moi. [...] Le côté catholique ne me manque pas. C'est une question de sensation, de feeling. La religion, tu dois la vivre, la sentir. Je ne veux pas me défaire de ma confession, de ma doctrine. Je reste catholique mais je suis avant tout chrétien. [...] Je retournerai à l'Église catholique. Ici, c'est juste une adaptation »<sup>1</sup>.*

Ces mobilités, ces hésitations religieuses, notamment à l'arrivée en Égypte, sont multiples et multidirectionnelles ; cependant, le protestantisme évangélique demeure la sphère religieuse la plus attractive.

### *Le protestantisme évangélique comme lieu d'ancrage symbolique ?*

Maadi Community Church, connue de tous les Africains, fait office de repère et quasiment de « passage obligé » pour les Africains, même s'ils n'y restent pas tous fidèles par la suite. À leur arrivée, ils savent qu'ils pourront y trouver d'autres Africains de toutes les nationalités et y fêter aussi Noël, lors d'un spectacle musical renommé. Avant sa mort en 2006, le charismatique pasteur canadien Dave Petrescue avait attiré de très nombreux Soudanais et autres Africains à MCC, notamment à la Victory Bible School<sup>2</sup> ; ils venaient se former en tant que leaders de groupes ou en tant que pasteurs (Cf. partie 6.3.). Elisabeth, la fondatrice de l'école qui vit maintenant aux États-Unis et

<sup>1</sup> Entretien du 29 juillet 2010, CFCC, Mounira.

<sup>2</sup> Devenue le Petrescue Bible Institute.

qui a souhaité garder l'anonymat explique : « On a commencé avec 50 étudiants [...]. Après les prières, notre école a doublé chaque année pendant trois ans. [...] On avait 26 nationalités représentées parmi les étudiants et les enseignants »<sup>1</sup>. Depuis 2006, les flux et la demande en termes spirituels et de formation, semblent s'être légèrement amoindris. Si le service réservé aux Africains, *Africa Live*, demeure très attractif et connu de tous, certains, convertis ou non, conservent un regard critique sur ce culte. Pour Sylvain, du Togo, la mise en scène sociale de soi y apparaît abusive :

« Ma foi n'a pas changé, elle a toujours été comme ça. [...] Dans les Églises catholiques, on prêche lentement, le système est plus strict, moins ouvert peut-être. C'est peut-être pour ça que des Soudanais se convertissent et deviennent évangéliques ici... [du fait de leur besoin de liberté ressenti]. Au Soudan, on n'entend pas trop parler de ça [d'après lui, les conversions au protestantisme évangélique seraient moins fréquentes au Soudan]. À MCC, certains parlent au téléphone durant le culte, on bouge les chaises pendant le prêche... Tu ne trouves pas ça chez les catholiques ! Les portables sont éteints, on ne parle pas, on ne rentre pas comme ça... [les fidèles arrivent généralement au compte-goutte pour le culte *Africa Live*, alors que la célébration de l'office a déjà commencé]. Il y a plein d'endroits pour aller faire la fête, tu as toute la semaine pour faire ça ! »<sup>2</sup>.

D'une manière générale, les sphères évangélique et pentecôtiste, caractérisées par le biblicisme<sup>3</sup>, une certaine désinstitutionnalisation et par l'importance accordée à la conversion, permettent, quoi qu'il en soit, la réunion d'individus de tous horizons géographiques et religieux. Par leur fonctionnement flexible et démocratique mais aussi par leurs aspects populaires et émotionnels (Willaime, 1999 : 11, 16 ; Corten, 1995 : 45), elles s'avèrent relativement bien adaptées aux « interstices » urbains contemporains mais également au contexte de l'exil (Mary, 2008 : 15). Au-delà de la nationalité, de la dénomination religieuse et de la langue parlée, c'est surtout la condition précaire de migrant et l'identification choisie à ce groupe de référence (de convertis) qui priment. Ces Églises offrent, dans un contexte mouvant, la possibilité d'un « *parapluie sacré* » (Smith, 1998 : 106), d'un « *ethnoscape-refuge* » (Appadurai, 2005), transcendant les frontières étatiques et institutionnelles traditionnelles. Ces mobilités religieuses peuvent se réaliser sous l'influence d'une figure pastorale charismatique, d'amis préalablement convertis ou bien à la suite d'expériences personnelles particulières (visions, rêves,

<sup>1</sup> Courriels échangés en 2012.

<sup>2</sup> Entretien du 29 juillet 2010, CFCC, Mounira.

<sup>3</sup> Durant de nombreux entretiens menés auprès de migrants protestants évangéliques, ces derniers avaient leur Bible en main, ou bien la citait et faisaient régulièrement référence aux Saintes Ecritures pour expliquer leurs choix, leurs parcours, leur mode de pensée.

révélations) : « L'évangélisation, c'est comme le vent, si le prédicateur plaît plus, on le suit »<sup>1</sup>, explique Arnaud, de RDC. Clarisse, une catholique francophone arrivée du Cameroun en 2007, explique pourquoi elle a été attirée par une de ces Églises, francophone en l'occurrence :

*« Au début, j'allais à Maadi Community Church, au service anglophone : Africa Live. Tous les Africains vont là-bas, c'est connu. Mais finalement, l'anglais, c'était difficile, je ne comprenais rien alors j'ai arrêté. Et puis le pasteur camerounais du Christ de la Nouvelle Alliance [CNA, dont le pasteur est autoproclamé], que je connaissais en tant qu'ami, m'a proposé de venir à son culte. Je suis venue une première fois. J'ai arrêté. Puis je suis revenue... J'avais peur ! Je suis une catholique au départ. J'avais peur des cris, des envoûtements ! Petit à petit, j'ai apprécié. Je ne crie pas encore mais j'aime bien. Je comprends mieux quand le pasteur parle, il prend la peine d'expliquer les choses, il est proche des fidèles »<sup>2</sup>.*

Ces expériences sont décrites comme une renaissance, une libération, et permettent aux migrants d'« ouvrir leurs yeux », de réinterpréter à la fois leur parcours migratoire et leur situation d'attente.

En Égypte comme ailleurs, hésitant entre des revendications identitaires ethniques et des modes d'expression universels, des groupes de prière parlant uniquement le lingala, des Églises « nationales » africaines ou encore des Églises « internationales » africaines coexistent au Caire. Puisqu'« aucune organisation religieuse ne peut se développer en faisant totalement abstraction du reste du champ religieux » (Mayrargue, 2009 : 93), certaines petites Églises « ethniques » tentent aujourd'hui de s'ouvrir davantage à d'autres Africains, sans forcément évoluer sur le « registre guerrier » de la compétition religieuse (Mayrargue, 2009 : 93). Contrairement à certains pays d'Afrique de l'Ouest, où la proportion de musulmans est importante (Dorier-Apprill, 2006 ; Fancello, 2007), la pluralisation religieuse, l'expansion des protestantismes et les concurrences interreligieuses ne se manifestent pas en Égypte de manière visible ou violente. En effet, si la nouvelle Constitution stipule toujours la « liberté de croyance et de culte » (article 43), la *char'i'a* reste « la source principale de la législation » (article 2) et les risques de répression sont grands à l'égard des prosélytes chrétiens, qu'ils soient coptes ou étrangers. Cependant, les conflits entre pasteurs, les changements de noms et

---

<sup>1</sup> Entretien du 21 novembre 2009, cour de Maadi Evangelical Church, Maadi, Le Caire.

<sup>2</sup> Conversation du 5 décembre 2009, cour de Maadi Evangelical Church, Maadi, Le Caire.

les scissions d'Églises sont fréquents au sein de cet univers religieux compétitif – malgré la « fraternité chrétienne » mise en avant par les pasteurs. La dispersion et le fractionnement des groupes évangéliques conduit à ce que certains d'entre eux ne rassemblent parfois qu'une dizaine ou une vingtaine de membres ; beaucoup ont également une durée de vie limitée. Entre méfiance et tentative de fidélisation, dans la majorité de ces Églises, chaque nouveau venu est amené à se présenter devant l'assemblée (à prononcer son prénom ainsi que son pays d'origine), voire à porter un badge avec son prénom ; à la *Nigerian Community Church* de Maadi, il est automatiquement inscrit sur une liste de diffusion et reçoit chaque semaine par courriel le programme du culte à venir.

Les conversions réalisées en Égypte sont difficiles à chiffrer mais le pasteur camerounais autoproclamé de l'Église CNA affirme par exemple avoir baptisé une vingtaine de personnes entre 2006 et 2009. Ces baptêmes peuvent se réaliser facilement à l'aide de bassines d'eau ou également en extérieur, dans la mer Méditerranée près d'Alexandrie, dans la Mer Rouge ou encore sur les berges du Nil au Caire (Cf. partie 9.2.).

Comme observé dans d'autres pays, les orateurs mobilisent les fidèles au cours de leurs prédications et lancent régulièrement à l'assemblée des « amen » et des « alléluia » sur un ton interrogatif. Les prières collectives se déroulent les yeux fermés, la tête baissée et les mains levées ; certains restent debout, d'autres s'agenouillent (photo 24b). Les chants, accompagnés par des instruments ou des bandes enregistrées, sont amplifiés par des microphones ; le moment venu, les fidèles dansent, se déplacent à l'intérieur de l'Église et frappent dans leurs mains. Les cérémonies sont généralement filmées par un des membres de l'assemblée, mobile lui aussi à l'intérieur de la pièce. Des impressions de joie alternent avec celles de tristesse tout au long du culte. Chacun est libre de venir témoigner, les fidèles se désignent comme « frères » et « sœurs », appartenant à la même « maison de Dieu », tandis que l'on évoque « Papa » lorsque l'on s'adresse à Dieu. Lors de ces espaces-temps hebdomadaires privilégiés, les problèmes de la vie quotidienne sont souvent évoqués, relatifs au quartier d'habitation (les mêmes toponymes de quartiers de migrants sont souvent cités<sup>1</sup>), au logement, à l'emploi, à la santé, au couple mais aussi à l'absence de papiers, au désir d'obtention d'un visa ou aux arrestations policières arbitraires. Des prières pour l'Égypte sont également réalisées : « *On prie pour le Président,*

---

<sup>1</sup> L'observation des pratiques langagières des fidèles africains en tant que citoyens, durant les cultes religieux, peut également nous renseigner sur la valeur des lieux, leur qualification, leur hiérarchisation et donc sur la capacité des migrants à les différencier, se les représenter et à se les approprier (Cf. Berry-Chikhaoui, Deboulet, 2000).

*les autorités, la paix entre les Égyptiens* » expliquait en 2011 le Pasteur Patrice. A l'approche de la fin du culte, le pasteur peut exercer la technique de l'imposition des mains, en vue de bénir ou de guérir certains fidèles (photo 24a). Le moment des offrandes est également important ; à la Nigerian Community Church, des enveloppes vides sont distribuées aux fidèles, remplies puis levées vers le ciel avant d'être amenées au pasteur tandis qu'à la Sudanese Community Church ou à l'Église du Christ de la Nouvelle Alliance, les fidèles se déplacent les uns derrière les autres, en musique, jusqu'aux urnes disposées près de la scène et du pasteur. Ensuite, de retour à sa place, on serre la main à ses voisins pour marquer la fin du culte, on circule à travers les rangées de chaises en matière plastique, en prononçant « *que Dieu te bénisse* ». Les offices religieux ne représentent pas les seules missions de ces Églises de migrants. L'Église CNA dispose par exemple de divers ministères ou sous-groupes : une chorale, un groupe des femmes, un groupe de prière qui organise régulièrement des séances de prière en dehors du temple, un groupe de « suivi d'âmes », chargé de maintenir le contact avec tous les fidèles et un groupe « humanitaire », chargé de distribuer de l'argent en cas de nécessité et organisant des visites aux étrangers prisonniers. Ces pratiques témoignent à la fois du besoin d'entretenir des relations de proximité, de solidarité, de préserver un certain entre-soi mais également de la capacité des migrants à recourir à une multi-appartenance, puisqu'ils s'ouvrent à d'autres confessions et à d'autres nationalités que les leurs. Comme l'explique Sandra Fancello (2009) à partir de plusieurs villes ouest-africaines, le temple pentecôtiste, « *en réponse à l'insociabilité du milieu urbain* », est un lieu d'organisation de réunions régulières et quotidiennes, où se construit la sociabilité évangélique.

**Photo 24a et 24b. Rituels protestants évangéliques dans les Églises africaines du Caire**



J. Picard, 2011, Sudanese Community Church, Maadi (technique de l'imposition des mains, en vue de la bénédiction ou de la guérison de quelqu'un).



J. Picard, 2010, The Redeemed Christian Church of God, Ain Shams.

Les raisons des mobilités religieuses en Égypte sont donc multiples, complexes et la sphère protestante évangélique est la plus dynamique, la plus attractive pour ces Africains qui partagent la condition de « migrant dans l'attente ». Des ajustements ont lieu en Égypte, en termes de discrétion des pratiques et des techniques prosélytes, en termes de multinationalité ou de multilinguisme des Églises, témoignant de la flexibilité de ces courants religieux et des capacités d'adaptation des migrants chrétiens.

D'avantage que le catholicisme, l'orthodoxie ou le protestantisme traditionnel, le protestantisme évangélique pourrait d'une manière générale être qualifié de lieu symbolique d'ancrage, véritablement choisi par les migrants, apprécié pour le degré de liberté et de flexibilité laissé aux migrants dans leurs recompositions identitaires et religieuses. Quoi qu'il en soit, l'ensemble de ces mobilités chrétiennes semblent participer à un mouvement d'appropriation symbolique des lieux d'accueil et d'acceptation de l'attente.

## ***9.2. Une possible resymbolisation religieuse des parcours et de la ville ?***

### *Une appropriation religieuse des territoires*

Nombreux sont les migrants qui, au terme de plusieurs années passées en Égypte, reconsidèrent leur expérience cairote sous l'angle religieux et symbolique. Presque



« nécessairement », ils réussissent à mettre en parallèle leur expérience de l'attente, angoissante et difficile, avec le développement de diverses compétences religieuses. Leur vision, leur image de la ville se trouve transformée, car malgré les obstacles et la précarité, c'est en ces lieux qu'ils ont retrouvé la foi, qu'ils se sont convertis, qu'ils ont atteint un certain degré de connaissance des textes bibliques ou qu'ils ont eu accès au statut de leader, voire de pasteur.

Les expériences religieuses confèrent à l'impasse un caractère plus positif et un regard philosophique naît vis-à-vis de l'espace d'accueil. Bernard Debarbieux (1995) parle aussi de « territorialisation imaginante ». Paradoxalement, la ville arabo-musulmane est productrice de récits d'espérance (Rémy, 1998) chez les chrétiens : « *[L]e décalage entre le désir et la réalité crée une perception de la discontinuité. La dissonance cognitive se réduit par la mobilisation de l'imaginaire. Il en résulte un dédoublement d'images où la perception de la ville est évaluée à travers une idéalisation* » (Rémy, 1998 : 28). Les géographes du religieux Christine Chivallon et Frédéric Dejean ont également interrogé le rôle des lieux symboliques dans la naissance de nouvelles identités « libérées » : il s'agit d'interpréter « *l'expérience religieuse comme l'appropriation d'un espace symbolique où l'identité se trouve être dégagée du poids des constructions sociales qui pèsent sur elle* » (Chivallon, 2000 : 315-316), où l'identité s'avère plus « ouverte », non crispée sur les particularismes et non limitée à celle imposée par la société d'accueil. Pour Frédéric Dejean, « *les lieux de l'expérience religieuse participent activement dans l'émergence de l'identité collective et individuelle. [...] [C]es lieux à la croisée d'influences multiples sont des sortes d'alternatives aux espaces de la société d'accueil, pouvant être vécus comme coercitifs* » (Dejean, 2009).

Les Africains découvrent par ces logiques de réinterprétation de l'espace, des causes transcendantes à leur parcours, des explications qui les dépassent et n'appartiennent qu'à Dieu. On retrouve dans les discours des expressions liées à l'« appel » de Dieu, l'idée d'avoir été « guidés » par lui dans leurs parcours migratoires : « *Dieu nous a guidés ici* », « *Dieu nous a stoppés ici* », disent les Africains du Caire. Les échecs migratoires sont révisés de manière positive et le temps d'attente est « rentabilisé » afin d'accéder à une certaine connaissance religieuse de soi. André Mary (2003 : 128) compare la mise en récit de ces expériences à un « *produit d'une construction symbolique répétitive et rétrospective qui permet de dire (...) que ce qui est arrivé était prévu et conforme au plan de Dieu* ». Comme déjà évoqué à propos des *migrants-pasteurs*, ces changements d'orientation ne pourraient probablement pas se réaliser sans la présence d'une offre de formation religieuse abondante et efficace au Caire ni sans le développement des mouvances évangéliques en Égypte (Bava, Picard, 2010 : 65).

Arnaud, arrivé de RDC en 2005 et fidèle de l'Église de la Révélation, projette par exemple ses espoirs sur le territoire cairote mais aussi sur le territoire égyptien tout entier : *« On ne voit pas l'Égypte sur le plan physique. Il faut voir l'Égypte sur le plan spirituel. L'Égypte est vaste et tout est possible »*<sup>1</sup>. Pour le camerounais Henri, catholique converti au protestantisme évangélique en Égypte, l'échec de sa migration vers le Koweït *« n'est qu'une petite chose à côté des grandes choses découvertes ici »*<sup>2</sup>. Patrice, pasteur autoproclamé et footballeur professionnel, attribue lui aussi un sens particulier au territoire égyptien, au regard du nombre de ses pairs passés par l'étape égyptienne et ayant réussi à émigrer, à se marier ou à intégrer une équipe de football en Israël, en Thaïlande, en Argentine ou en France : *« Il y a une vérité, une réalité. Tous ceux qui passent par ici, quand ils arrivent à partir, partout ils arrivent à avoir des plans. Même les footballeurs. L'Égypte, c'est un peu comme une école [par laquelle il faut passer], c'est spirituel. Certaines forces sont spirituelles »*<sup>3</sup>. John, originaire du Cameroun et également devenu pasteur en Égypte, compare son expérience cairote à une véritable renaissance :

*« Le Caire, l'Égypte m'ont béni, c'est un pays de bénédiction. Ce n'est pas comme ceux qui pensent qu'ils ont réussi ici parce qu'ils ont de l'argent, un compte en banque... [...] C'est un pays facile à vivre, spécialement pour l'œuvre de Dieu. Le Cameroun, c'est aussi facile à vivre mais ici, j'ai trouvé la paix. J'ai eu bien sûr des expériences négatives mais j'ai eu davantage d'expériences positives. [...] J'aime l'Égypte parce qu'il y a de nouvelles choses dans ma vie. Si je reviens au Cameroun, ça ne sera jamais pareil. J'ai changé. Dieu s'est montré à moi. Je suis heureux d'habiter là. Quand je suis arrivé, ça a été beaucoup de challenges, ça a été dur. Maintenant, c'est la gloire de Dieu. J'ai oublié la douleur. C'est comme quand une femme donne naissance. C'est douloureux mais quand le bébé arrive... [...] Je suis heureux, pas à cause de l'argent, la voiture mais à cause de la paix. J'étais si inquiet avant. Je devais envoyer de l'argent à ma famille...[il était parti du Cameroun dans ce but et a d'abord travaillé dans une boutique touristique du Caire]. Mais maintenant j'enseigne [la parole de Dieu]. Je suis heureux de vivre ici et de Le servir »*<sup>4</sup>.

Comme John, Patrick, de RDC et fidèle de l'Église Évangélique du Caire, a pris du recul sur son parcours migratoire et religieux et envisage l'avenir plus sereinement au Caire, au travers d'une quête immobile de lui-même. Ses rapports affectifs au territoire

<sup>1</sup> Entretien du 21 novembre 2009, cour de Maadi Evangelical Church, Maadi.

<sup>2</sup> Conversation du 21 novembre 2009, cour de Maadi Evangelical Church, Maadi.

<sup>3</sup> Conversation du 30 mai 2010, terrain de football de New Maadi.

<sup>4</sup> Entretien du 15 juin 2010, locaux administratifs de MCC, Maadi.

d'accueil n'ont pas toujours été apaisés, ils ont évolué au cours du temps. Il écrit non seulement des pièces de théâtre mais également un certain nombre d'essais, à partir de grands thèmes théologiques et philosophiques qui lui sont chers (la tolérance, la liberté, le rapport entre les cultures, le bien, le mal, la nature de Dieu, etc.). En 2005, il exprimait déjà le fait de ne pas avoir de regrets :

*« Je ne regrette pas mon parcours ici, j'ai découvert la foi, la passion, la vie et Dieu. J'ai changé de mentalité et j'ai grandi depuis que je suis ici. Je ne vis pas tout cela comme une fatalité, je tire le positif des mes expériences. De toute façon, je n'ai pas le choix »<sup>1</sup>.*

Cinq ans plus tard, son discours n'avait quasiment pas changé :

*« Je suis plus solitaire. Á Kisangani et Kinshasa, c'était différent. Je passais plus de temps chez des amis. Mais ici au Caire, les choses ont changé à partir du moment où j'ai entrepris mes recherches personnelles, spirituelles... La quête. Je me suis concentré sur cette quête. Peut-être qu'il y a quelque chose propre à l'Égypte, peut-être pas. [...] Supposons que je sois parti aux États-Unis, que je sois devenu pilote [il est arrivé en tant que boursier du gouvernement Mobutu afin de suivre des études d'aviation militaire et a essayé d'émigrer aux États-Unis pour terminer sa formation], j'aurais trouvé directement du travail, je serais peut-être très occupé avec une vie de famille... Est-ce que j'aurais eu assez de temps ou l'occasion de passer par ce cheminement ? [...] Mon cheminement ici, je me dis que ça a été des avantages, une expérience. Cette quête a abouti à quelque chose qui me permet d'être un chercheur quelque part... [...] J'ai éprouvé de la colère contre l'Égypte, c'est humain. Je me disais la vie est injuste, pourquoi moi, pourquoi tous ces échecs... [...] J'ai acquis le statut de croyant indépendant, je suis autodidacte. Je n'ai jamais eu l'ambition de devenir pasteur. [...] J'ai atteint un certain niveau de ma quête, un aboutissement »<sup>2</sup>.*

Pour certains migrants, l'Égypte est même considérée comme le pays d'attache principal, le pays que l'on quittera peut-être un jour mais où l'on sera amené à revenir. Le pasteur nigérian Tony considère qu'une part de sa mission restera au Caire, auprès des enfants des rues et des migrants africains dans le besoin : *« Je vais toujours revenir ici. Je vais compléter ma formation en Afrique du Sud mais je reviendrai car j'ai commencé ici. Je dois continuer »<sup>3</sup>.* Le pasteur Patrice interprète également plus ou moins de la même manière le retour en Égypte d'un de ses compatriotes footballeurs, ayant tenté sa chance dans une équipe en

---

<sup>1</sup> Entretien du 16 mars 2005 (Master 1), café de Doqqi.

<sup>2</sup> Entretien du 25 mai 2010, café du centre-ville.

<sup>3</sup> Entretien du 23 juin 2010, café de Maadi.

Thaïlande : « *C'est le plan de Dieu. La voix du Seigneur lui a dit de revenir chercher quelque chose ici, de servir encore un peu l'Église du Christ de la Nouvelle Alliance. Et puis il repartira, peut-être en Europe* »<sup>1</sup>. Enfin, Sylvain, du Togo, qui devait en 2010 repartir dans son pays après avoir terminé ses études d'arabe à l'université d'Ain Shams, expliquait : « *Les conditions de vie sont difficiles mais à côté de ça, l'Égypte me manque déjà. J'ai laissé une partie de moi-même ici, j'ai vécu des moments forts. [...] Le côté spirituel, le vrai sens de la religion... C'est ça qui va me manquer, pas les Pyramides !* »<sup>2</sup>.

En tant que fidèle ou en tant que néo-pasteur, la découverte du rôle de missionnaire les aide à reconsidérer le monde, à se tenir prêts à partir annoncer la Bonne Nouvelle dans n'importe quels autres lieux, tout comme elle les pousse à revisiter leurs perceptions et leurs pratiques de l'espace égyptien.

En plus des espaces chrétiens d'origine missionnaire datant de l'époque coloniale, l'histoire biblique et copte de l'Égypte est elle aussi remobilisée et réactivée par les migrants, illustrant les particularités du pays au sein des processus d'appropriation religieuse du territoire d'accueil.

### *Une terre d'Évangile réactivée*

La réinterprétation religieuse des itinéraires migratoires africains contemporains est fréquente (Escoffier, 2008 : 169 ; Bava, 2005 : 117 et 2003), qu'il s'agisse de migrants musulmans ou chrétiens. Ici, c'est l'image de l'Égypte, terre d'Évangile, qui est réactivée par les migrants ; sa place particulière au sein du Livre et au sein de l'histoire du christianisme copte est repensée et appropriée.

Certains versets bibliques y faisant référence sont précisément sélectionnés et répétés afin de fournir l'opportunité d'une « *mise en récit alternative* » du fait migratoire (Maskens, 2008 : 58) et de donner toujours plus de sens à leur présence sur ce territoire. En effet, la Bible « doit beaucoup » à l'Égypte (Braun, Lemaire, Grelot, 2008) et leurs liens religieux sont anciens (encadré 4). La mémoire biblique des lieux est réactivée par la présence, les discours et les pratiques des Africains. La sacralité effleure en certains lieux, des valeurs diverses sont attribuées au même territoire et différentes pratiques de l'espace se superposent<sup>3</sup>. Les références régulières au refuge, à l'exode, au prophète Moïse ou au Livre d'Isaïe viennent renforcer l'idée qu'une prophétie est en cours en Égypte et que le pays doit désormais être vu comme « *une nation spirituelle* », une opportunité, voire une

<sup>1</sup> Conversation du 30 mai 2010, terrain de football de New Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 29 juillet 2010, CFCC, Mounira.

<sup>3</sup> Cf. Madoeuf (1997) au sujet des pratiques et représentations de la ville ancienne du Caire et des mouleds.

finalité, à la fois migratoire et religieuse. Dans la Bible, le chapitre 19 du Livre d'Isaïe relate justement les malédictions divines qui se sont abattues sur l'Égypte et sur le peuple hébreu détenu en esclavage. Ainsi, certains pasteurs d'origine subsaharienne n'hésitent pas à assimiler les Africains au peuple hébreu de la Bible, détenu en Égypte mais prochainement libéré. Patrice explique, sa Bible à la main :

*« Il y a quelque chose de spirituel ici, selon les Saintes Écritures. Jésus-Christ est venu ici, Moïse aussi. Il a fallu qu'ils viennent. [...] L'Égypte a une histoire. Les Africains abondent ici et ce n'est pas un hasard. Il y a une effervescence maintenant. Certains quittent même l'Europe ou l'Asie pour venir ! Une force attire ici. C'est biblique. Une prophétie est en train de s'accomplir »<sup>1</sup>.*

Lors d'une visite « guidée » par Patrice à Hadayek el Maadi, celui-ci nous indiqua un immeuble, situé dans une petite rue perpendiculaire à Hassanein Desuki. Il avait vécu sur le toit de l'immeuble avec d'autres Camerounais, peu de temps après son arrivée. Selon lui, et même si la référence reste vague : *« Il paraît que même des pèlerins y sont passés dans le temps... »*. L'appropriation de lieux, même non religieux, passe donc par la réactivation d'une mémoire religieuse, plus ou moins précise.

Lors d'un culte nigérian à la Redeemed Christian Church of God, dans le quartier d'Ain Shams, les témoignages de plusieurs fidèles se rapprochaient de celui du Pasteur Patrice, quant à l'idée de forces religieuses qui attireraient en Égypte :

*« L'Égypte est spirituelle, c'est vers elle que l'on marche. L'Égypte est un endroit où... Tu as tes plans quand tu arrives mais les plans changent ! Ça appartient à Dieu. Tu bois l'eau du Nil et tu restes en Égypte ! »<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> Entretien du 2 décembre 2009, cour de Maadi Evangelical Church.

<sup>2</sup> Témoignage religieux du 18 juin 2010, Ain Shams. Une expression célèbre en Égypte, pour évoquer le fait qu'on ne visite jamais qu'une seule fois le pays, affirme : *« qui a bu l'eau du Nil reviendra toujours en boire »*.

#### Encadré 4. Espaces-temps bibliques et géosymboles<sup>1</sup> de l'Égypte

« *Sans l'Égypte, il n'y aurait pas de Bible* » (Römer in Braun et al., 2008 : 7). Ainsi débute l'ouvrage *Ce que la Bible doit à l'Égypte*. Difficile en effet d'aborder scientifiquement ou plus subjectivement cette région du monde sans se référer au(x) Livre(s) et à l'histoire des trois grandes religions monothéistes.

Dans la Bible hébraïque ou chrétienne, les références spatiales à l'Égypte sont à la fois récurrentes et fondamentales. Damnée ou miraculeuse, l'Égypte bénéficie d'un statut particulier, privilégié, mystérieux, un statut de Terre Sainte. Dans l'Ancien Testament, la sortie d'Égypte (maison de servitude et terre de fléaux) des Hébreux, guidés par Moïse (Livre de l'Exode), fonctionne comme le mythe, le récit de libération fondateur par excellence. Thomas Römer rappelle en parallèle que « *malgré la représentation négative de l'Égypte dans la grande histoire d'Israël [...], la Bible rapporte plusieurs épisodes qui décrivent l'Égypte comme une terre d'accueil* ». Espace d'abondantes ressources et de richesses grâce à la fertilité de sa terre dans la Genèse ou le Deutéronome, elle l'est aussi dans l'Épître aux Hébreux (NT<sup>2</sup>). C'est vers elle que l'on se tourne en cas de famines mais aussi en cas de disgrâce, de mise à mort, de persécutions et de crise politique (Premier Livre des Rois, Livre de Jérémie). L'Évangile selon Saint Matthieu (NT) relate l'épisode de la fuite en Égypte de la Sainte Famille (Jésus, sa mère et Joseph), menacée par Hérode le Grand. Jésus aurait en effet séjourné trois ans en Égypte et son itinéraire l'aurait mené, au travers de la vallée du Nil, jusqu'à 300 kilomètres au sud du Caire. Certains oracles prophétiques vont plus loin, en annonçant l'intégration de l'Égypte dans le plan de Salut de Yahvé, notamment dans le Livre d'Isaïe (AT). « *La "conversion" de l'Égypte prépare ici le culte universel du dieu d'Israël* » (Römer in Braun et al., 2008).

Les épisodes spatialisés de ces passages bibliques continuent d'être activés, remémorés, sacralisés, puisqu'ils sont devenus pour la plupart de véritables lieux saints, des lieux de pèlerinage, de processions, de retraites mais également plus récemment de hauts lieux touristiques<sup>3</sup>. Sur 62 pèlerinages actuels consacrés à des lieux saints coptes (Viaud, 1979, cité par Mayeur-Jaouen, 2005), la moitié est fondée sur « *des lieux de sainte mémoire* », les coptes se souciant davantage d'historicité et de géographie sacrale que les musulmans (Mayeur-Jaouen, 2005 : 107). Nombreux sont les lieux qui commémorent précisément le passage de la Sainte Famille et notamment de la Vierge en Égypte (14 pèlerinages sur 62<sup>4</sup>). Les pèlerinages qui y sont liés sont devenus de véritables mouleds<sup>5</sup> et se rattachent le plus souvent à des édifices, des objets tangibles et matérialisés.

<sup>1</sup> Rappel : « *Le géosymbole, expression de la culture et de la mémoire d'un peuple, peut se définir comme un lieu, un itinéraire, une construction, une étendue qui, pour des raisons religieuses, politiques ou culturelles prend aux yeux de certains peuples et groupes ethniques, une dimension symbolique qui les ancre dans une identité héritée* » (Bonnemaison, 1996). Porteur d'identité, le géosymbole exprime la synergie entre un mythe et ses lieux.

<sup>2</sup> NT, pour Nouveau Testament et AT, pour Ancien Testament.

<sup>3</sup> L'agence de voyage *Terre Entière* organise par exemple des voyages-pèlerinages ou des itinéraires spirituels élaborés exclusivement autour des lieux saints égyptiens.

<sup>4</sup> D'après Catherine Mayeur-Jaouen (2005 : 108), les pèlerinages liés au culte de la Sainte Famille et de la Vierge sont récents (XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> s.). Ils se sont développés avec l'apparition de « traces » du Christ ou du Prophète Moïse, alors que parallèlement, se multipliaient celles du Prophète chez les musulmans : « *La volonté de réappropriation chrétienne de l'espace marque sans doute, a contrario, l'islamisation qui s'opère en réalité à l'époque fatimide* » (Mayeur-Jaouen, 2005 : 108).

<sup>5</sup> Du XIV<sup>e</sup> s. à nos jours, les mouleds coptes et musulmans ont rythmé l'histoire sociale et religieuse du pays. Ils permettent d'observer les multiples transformations de la religion populaire face à la modernité. Un mouled

En milieu urbain et au Caire en particulier, dans le vieux quartier copte, l'Église Abu Serga (Saint-Serge) (IV<sup>e</sup> ou V<sup>e</sup> s.) est construite au-dessus de l'abri (ou grotte) qui aurait accueilli la Sainte Famille en exil, entre attente et espérance. Plusieurs patriarches coptes y furent élus jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle. Dans un jardin du quartier de Matarieh, près d'Ain Shams, se trouvent une source et l'arbre sous lequel se serait reposée la Sainte Famille (Albert, 1990 ; Jullien, 1904). De la sueur du Christ, serait né un baumier aujourd'hui sacré, aux branches duquel les fidèles accrochent des bouts de tissu en émettant des vœux (Meinardus, 1999 cité par Vivier, 2005 : 217). Plusieurs légendes sont aussi associées à la montagne du Moqattam, à l'est de la ville ; Moïse y aurait reçu une partie des Tables de la loi, Jésus y serait monté lors de son passage en Égypte et l'actuelle Église Saint-Siméon le Tanneur, construite à ciel ouvert dans la roche en 1977, commémore un miracle qui eut lieu à l'époque fatimide et qui aurait fait se déplacer la montagne pour sauver les habitants du lieu<sup>1</sup>.

En milieu désertique et montagnard, dans la péninsule du Sinaï qui borde la Mer Rouge, se trouve le Mont Sinaï, appelé aussi « djebel Musa » (Mont Moïse) au sommet duquel le prophète aurait reçu de Dieu le Décalogue, les Dix Commandements. Au pied de celui-ci enfin, le monastère grec orthodoxe Sainte-Catherine aurait été construit au VI<sup>e</sup> siècle autour du Buisson ardent<sup>2</sup>, lieu de révélation du divin à Moïse, moment où il reçoit l'ordre d'aller libérer les Hébreux de l'esclavage et de les conduire en Terre Promise. D'autres lieux moins connus font l'objet de pèlerinages, notamment dans le delta et le long de la vallée du Nil, en Haute-Égypte. Parmi eux : l'Église de la Vierge à Daqâdous, à Sakhâ, la crypte de Mostoroud, les couvents du Gebel et-Teir ou d'al-Mouharraq, ce dernier étant bâti selon la légende, sur le site où Jésus aurait rassemblé ses apôtres après sa résurrection pour leur assigner leurs territoires de mission (Cannuyer, 2000).

Les références bibliques ne manquent donc pas dans l'espace égyptien et les géosymboles qui leurs sont liés participent encore aujourd'hui à la construction identitaire du territoire. Ces références sont toujours mobilisées par la population copte et induisent certaines pratiques et représentations de l'espace ; mais elles sont également réappropriées de manière inédite par les étrangers chrétiens, et notamment africains, séjournant dans le pays.

Cette appropriation par les migrants africains du territoire biblique, mais aussi copte, passe également par le marquage des corps. Desta, un Éthiopien orthodoxe explique pourquoi il s'est fait tatouer à l'encre bleue foncé, à son arrivée, comme les coptes d'Égypte à leur naissance, une petite croix à l'intérieur du poignet :

*« En Éthiopie, on a un collier pour se reconnaître [entre chrétiens]. Avec le collier, on peut se faire attaquer mais pas avec la croix tatouée ! C'est leur manière [aux coptes] d'être*

---

est en réalité « beaucoup plus qu'une simple visite pèlerine à la tombe d'un saint. Il est aussi foire, fête patronale, animation festive » (Mayeur-Jaouen, 2005 : 14). Voir aussi : Chiffolleau, Madoeuf (2005) ; Madoeuf (2001) ; Viaud (1979).

<sup>1</sup> D'après les essais de cartographie de l'ancienne Babylone, des cimetières juifs et chrétiens existaient déjà à l'époque fatimide au pied du Moqattam (Behrens-Abouseif, 1986 : 121). Cf. carte 7.

<sup>2</sup> Dans la Bible, le Buisson ardent brûle sans se consumer ce qui attira la curiosité de Moïse et lui permit d'entendre la voix de Dieu.

*vraiment forts... Je me le suis fait faire en 2003, à mon arrivée. On m'a emmené au monastère Saint-Simon au Moqqatam »<sup>1</sup>.*

Les lieux de pèlerinage coptes que les Africains, catholiques, protestants ou orthodoxes, connaissent, visitent ou espèrent visiter un jour sont en réalité nombreux. À l'extérieur du Caire, les mobilités pèlerines s'avèrent souvent difficiles car les circulations des étrangers sont surveillées et contrôlées, en particulier dans la région du Sinaï. Parmi ces lieux de pèlerinage : le Mont Sinaï (ou Mont Moïse) (photo 25), devenu un haut-lieu touristique ; plusieurs lieux de passage de la Sainte Famille ; également, le quartier copte du « Vieux Caire » et l'Église Abu Serga (Saint Serge) ou encore le quartier de Matarieh (encadré 4). Le quartier de Zeitoun - où serait apparue la Vierge dans les années 1960 - et celui du Moqqatam sont également connus des Africains, pour les miracles qui y sont associés. Il est intéressant de constater que certains de ces lieux sont nommés et connus, y compris des Africains protestants, qui ne prient théoriquement pas la Vierge Marie. Le Pasteur camerounais John confirme :

*« Il y a quelque chose de spécial ici. Une nuit, j'ai commencé à étudier la Bible, j'ai découvert que c'était une Terre spéciale... Jésus lui-même, La Sainte Famille, sont passés ici. C'est une Terre qui prépare les gens ».*

Pascal, protestant du Burundi, a eu l'occasion en tant que diplomate de visiter la Jordanie et ses lieux saints ; il dit y avoir vécu des « *moments forts* », que « *quelque chose l'a secoué* » lors de cette expérience. Depuis, il se permet d'élargir sa « vision de pèlerin » jusqu'en Israël, puisque le pays est voisin de l'Égypte :

*« J'aimerais aller en Israël, au Mont des Oliviers, au Mont Sion, à Nazareth. Depuis un moment, je lis beaucoup ce qui est biblique. Depuis ces moments forts en Jordanie. [...] J'ai besoin d'aller sur les lieux saints »<sup>2</sup>.*

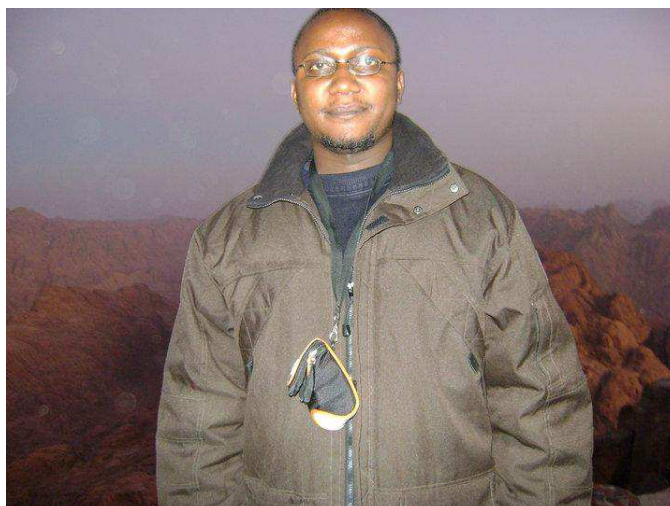
---

<sup>1</sup> Entretien du 13 juin 2011, cour de la cathédrale copte orthodoxe Saint-Marc, Abbasseya.

<sup>2</sup> Entretien du 26 novembre 2009, ambassade du Burundi, Mohandessen.



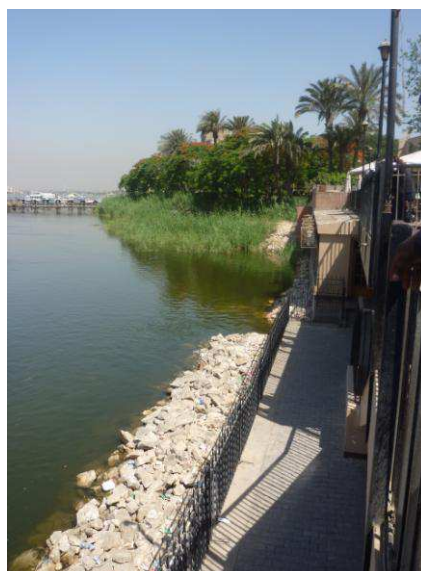
**Photo 25. Justin, catholique de RDC, en pèlerinage au Mont Sinai**



Source : photos personnelles de Justin, 2011.

Enfin, au Caire, d'autres lieux sont investis à la fois par les coptes et par les Africains. Aux abords du Nil, au niveau du quartier de Maadi (chapitre 8), se trouve l'Église orthodoxe renommée de la Sainte-Vierge ; une Bible y fut découverte en 1976, flottant sur le fleuve, ouverte précisément au chapitre d'Isaïe : « *Bénis soient l'Égypte, mon peuple...* ». Ce lieu a justement été choisi et négocié par le pasteur camerounais Patrice, de l'Église CNA pour procéder aux baptêmes de ses fidèles. Ces baptêmes s'effectuent toujours à l'extérieur, sur les berges du Nil. Il a obtenu un accès privatisé après des échanges avec les responsables coptes de l'Église (photo 26a et 27b). Les lieux saints se trouvant à proximité des quartiers des migrants sont stratégiquement investis par les Églises africaines, souvent justement en manque de lieux. L'histoire chrétienne du Grand Maadi est à nouveau revitalisée et semble permettre, contrairement à d'autres quartiers, un ancrage plus souple des croyants africains.

**Photo 26a et 26b. Églises coptes et usages des lieux par les Africains protestants**



J. Picard, 2010, Maadi-Corniche (haut : entrée de l'Église de la Sainte-Vierge ; bas : berges du Nil privatisées au niveau de cette même Église, où ont lieu les baptêmes d'Africains)

Au sujet de la mémoire religieuse associée à des lieux, différents temps et formes du christianisme peuvent donc coexister, se superposer et se concentrer, sans s'exclure, en un même espace urbain (Halbwachs, 2008). Les migrants africains remobilisent l'histoire biblique, copte et même l'histoire coloniale et missionnaire de l'Égypte et du Caire ; ils revitalisent par la même occasion leurs espaces, leurs lieux et consolident une mémoire collective. Plusieurs des pasteurs ou leaders rencontrés ont d'ailleurs l'espoir, même s'ils étaient amenés à émigrer un jour, de marquer cette mémoire collective et de laisser des « traces » de leur passage et de leurs expériences sur le territoire égyptien.

Pour Patrice, du Cameroun, la question de l'éventuelle disparition de son Église (CNA) si un jour il quitte Le Caire, ne se pose pas. Il argumente : « *Beaucoup d'Églises ont été créées ici et beaucoup de pasteurs sont partis. Mais les Églises sont restées. C'est la preuve que ce sont des choses de Dieu, l'œuvre de Dieu, pas d'une personne. [...] Regarde à MCC, le visionnaire Dave Petrescue [fondateur de l'institut de formation biblique de Maadi] ne vit plus, mais son œuvre continue. [...] C'est pour toujours, ce n'est pas personnel. Dieu dispose de gens pour entretenir son œuvre* »<sup>1</sup>. Patrick lui, de RDC, a appartenu au groupe congolais pentecôtiste de la Révélation ; le groupe a longtemps évolué sous la bannière de l'Église Évangélique du Caire (d'origine missionnaire) avant de se constituer en Église indépendante. Patrick a noté au fur et à mesure et a retracé à l'écrit toute l'histoire du groupe depuis ses débuts, sa philosophie, sa composition, l'arrivée de nouveaux membres, ses conflits internes, les négociations de lieux réalisés avec l'EEC ou avec des coptes évangéliques. Il souhaite pouvoir transmettre plus facilement aux futurs arrivants, les expériences et les épreuves traversées par cette Église :

« *Nous nous considérons comme des gens de passage [il n'espère pas rester au Caire]. Nous voulons seulement laisser des traces de notre philosophie du groupe, c'est pourquoi nous nous battons pour la tradition écrite et non orale. Notre groupe est connu au sein de la communauté congolaise qui se trouve au Caire et on indique généralement tout le temps l'existence de ce groupe aux nouveaux arrivants* »<sup>2</sup>.

Terre de mémoire(s), cette terre d'Évangile qu'est l'Égypte est donc bien remobilisée par les migrants ; ils souhaitent durablement, même s'ils venaient à quitter le pays, marquer le territoire d'accueil et y ancrer l'histoire religieuse de leur passage.

Pour conclure, les mobilités identitaires des migrants dans l'impasse concernent fréquemment leurs appartenances religieuses. Leurs croyances et leurs pratiques évoluent en exil et leur foi a tendance à se renforcer, se consolider. À leur arrivée au Caire, il leur arrive de « butiner » les services sociaux et spirituels de diverses Églises, avant de se stabiliser et de choisir celle qui répond le mieux à leurs besoins en termes de confort, de repères, de familiarité, de sentiment de liberté. Les croyances s'intensifient et sont donc labiles, y compris en situation d'impasse.

Par ailleurs, la sphère protestante évangélique semble la plus dynamique et la plus attractive au Caire. Nombre de conversions religieuses se réalisent pour rejoindre cette

<sup>1</sup> Conversations des 30 mai et 18 juin 2010, Ain Shams et terrain de football de New Maadi.

<sup>2</sup> Entretien du 16 mars 2005 (Master 1), café de Doqqi.

sphère précise du christianisme. Ces innovations religieuses sont aussi des bricolages, des ajustements au contexte arabo-musulman ; les manières de prier Dieu évoluent tout en respectant une certaine discrétion dans la ville. Les Églises évangéliques africaines – et leurs fidèles – développent des capacités d'adaptation ; elles adoptent certaines techniques pour attirer les fidèles de divers horizons géographiques et confessionnels, pour se faire connaître, se maintenir, se stabiliser en des lieux et se les approprier, tout en évitant d'entrer en conflit avec la population locale, copte ou musulmane, ou avec les institutions politico-religieuses officielles. L'offre de formation religieuse proposée par les Églises missionnaires telle Maadi Community Church ou la collaboration avec les coptes évangéliques (Cf. partie 6.3.) participe à l'ancrage de ces Églises de migrants ainsi qu'à l'ancrage des croyances africaines au Caire.

Les individus migrants vivent donc des expériences religieuses fortes en Égypte. Cela « autorise » un attachement particulier à l'espace d'accueil. Une vision plus positive de l'impasse et de l'attente se construit et une resymbolisation des parcours personnels est possible. L'identité spatiale de l'Égypte est donc active ; elle induit des modifications de comportement et de pensée chez les migrants, ce qui renvoie au processus de citadinisation. En effet, ces expériences religieuses ne seraient pas les mêmes « ailleurs » et ne se seraient pas déroulées de la même manière si l'Égypte et Le Caire n'étaient pas marqués par une histoire chrétienne aussi riche et ancienne. Nous pouvons donc parler d'une réelle appropriation religieuse du territoire, de territorialités religieuses en construction et d'une citadinité religieuse émergente dans la ville du Caire.

## Conclusion de la troisième partie

Les lieux urbains de l'attente sont donc nombreux et se révèlent sous des formes matérielles ou immatérielles en Égypte. Malgré l'impasse institutionnelle et migratoire et malgré les lacunes du système de l'assistance, le temps long passé au Caire et les compétences citadines des migrants sont à l'origine de la structuration de territoires d'ancrage. La vie quotidienne des migrants est en effet caractérisée par de nombreux déplacements intra-urbains et par la fréquentation de lieux de nature variés. Ces déplacements sont le plus généralement en lien avec l'emploi, les activités sociales, religieuses et celles de détente et de loisirs (visites à des proches, activités sportives, repas à l'extérieur de chez eux).

Après plusieurs mois passés au Caire, des recompositions identitaires peuvent avoir lieu et les « communautés de circonstance » évoluent. Une tendance au « repli » sur sa communauté nationale, ethnique et religieuse est fréquente même si les responsables des Églises évangéliques africaines tentent stratégiquement de s'ouvrir à d'autres groupes nationaux ou linguistiques. Les Soudanais sont perçus de manière distincte par les autres migrants africains ; ils sont considérés comme privilégiés du fait de leur nationalité et de leur statut de « réfugiés ». L'internationalisation de la présence africaine est en effet parfois à l'origine de tensions ou de jalousies entre les groupes migrants. Les Africains apprennent à se repérer, à dialoguer avec les Égyptiens et leurs représentations de l'Égypte et du Caire sont quoi qu'il en soit révisées.

Leurs territoires d'ancrage ont généralement un lien avec l'histoire chrétienne du pays d'accueil, qu'il s'agisse de lieux d'origine étrangère ou copte. Tout d'abord, le quartier de Sakakini, en bordure du Caire islamique et où sont anciennement implantées différentes congrégations missionnaires catholiques, est aujourd'hui devenu une véritable « porte d'entrée » des Soudanais dans la ville. Ils y ont élu domicile mais ont aussi établi des commerces. Ensuite, le quartier du Grand Maadi, largement occidentalisé, a attiré de nombreux Africains, du fait des opportunités d'emploi et des nombreuses offres religieuses (chrétiennes) qu'il renferme. Les recompositions territoriales (concentrations africaines à Hadayek el Maadi, multiplication de commerces ethniques, négociations de lieux et de terrains divers) et identitaires (mobilités ou conversions religieuses, création d'Églises de migrants) y sont les plus importantes et les plus dynamiques. A Maadi Community Church, les formations religieuses (pour devenir leader ou pasteur) suivies

par des Africains sont particulièrement nombreuses. Des lieux de culte évangéliques y sont en outre négociés avec des coptes protestants.

Des territoires d'ancrage plus symboliques se dessinent également. D'une part, les expériences religieuses vécues au Caire par les migrants peuvent transformer leurs perceptions spatiales ; l'Égypte est resymbolisée de manière positive, elle devient la terre de leur conversion, de leurs nouveaux apprentissages religieux, de la création de leur propre Église et le point de départ d'une possible mission évangélisatrice. La sphère protestante évanglique apparaît ainsi comme un « lieu » d'ancrages multiples et particulièrement souples. Enfin, ces resymbolisations peuvent se réaliser du fait de la riche histoire chrétienne du pays. Les événements bibliques et leurs lieux correspondants sont connus des migrants et appropriés, au moins mentalement, par eux.

L'ensemble de ces processus d'ancrage témoignent d'une possible appropriation religieuse des territoires d'accueil par les migrants.



## CONCLUSION GENERALE

Ce travail de recherche avait pour point de départ l'observation des ancrages urbains africains au Caire, par le prisme de la religion et du christianisme en particulier. Notre intérêt s'était en premier lieu porté sur les champs migratoires transsahariens contemporains et leurs recompositions. Le système migratoire africain au sein duquel se situe l'Égypte, semblait logiquement se raccrocher à ces champs transsahariens. Le contexte de cette recherche correspond en effet à un moment particulier dans les parcours africains. L'Égypte a d'abord représenté un refuge et un carrefour potentiel pour ces migrants. Mais la conjoncture du début des années 2000 est rapidement devenue celle du renforcement des frontières européennes et du « post-transit ». Le premier élément de contexte est donc celui de l'impasse migratoire, du blocage des migrants, dans cette région d'Afrique du Nord. Cela nous a dans un second temps conduit à observer la ville, la capitale égyptienne en tant qu'étape particulière au sein des parcours, ainsi que les modalités des ancrages urbains (forcés) des migrants.

Le thème du blocage, des impasses ou de « l'enfermement » des migrants, africains ou d'autres origines, en divers lieux frontaliers de l'Europe et de la Méditerranée est désormais connu et amplement discuté aux sein des recherches en sciences sociales. Il l'est également au sein des rapports de diverses ONG chargées de défendre les droits des migrants et de dénoncer leurs conditions de vie auprès des institutions gouvernementales et intergouvernementales. Cependant, contrairement au Maroc, à la Libye, à la Tunisie ou à l'Algérie, L'Égypte n'a jusqu'ici pas réellement fait l'objet d'études approfondies. Pourtant, en Afrique du Nord, la concentration de réfugiés, de demandeurs d'asile et d'autres migrants africains y est la plus importante (plus de 50 000 personnes y étaient assistées par le HCR en 2011, et ce, sans compter les réfugiés palestiniens « sédentarisés » résidant dans le pays ni les autres migrants non pris en charge par le HCR). Les principales analyses menées par le Center for Migration and Refugee Studies (CMRS) de l'Université Américaine du Caire (AUC), portent en réalité davantage sur les seuls réfugiés et demandeurs d'asile originaires d'Afrique de l'Est et du Moyen-Orient. Au vu du flou juridique qui règne en Égypte au sujet du statut des Soudanais et des autres Africains depuis le début des années 2000 et au vu de la complexification des parcours migratoires, notre volonté était justement de dépasser ces



catégories institutionnelles établies entre réfugiés, demandeurs d'asile, travailleurs migrants ou migrants irréguliers. Cela nous a permis d'obtenir une vision plus large et exhaustive du groupe d'origine subsaharienne présent au Caire mais aussi de déconstruire et de délégitimer les tentatives de classement des populations migrantes effectuées par les institutions (par le HCR et les États notamment), devenues inadéquates dans ce contexte.

En outre, le croisement de cette géographie des migrations africaines avec une géographie des espaces d'ancrages urbains et une géographie du religieux, nous a semblé représenter un choix méthodologique pertinent. Après avoir observé et analysé la formation de l'impasse migratoire cairote, étudié le rôle local crucial des institutions religieuses dans l'accueil de ces migrants et après nous être penchés sur le vécu quotidien des Africains « dans l'attente », le religieux est apparu comme une entrée essentielle, un prisme logique d'approche des modalités d'ancrage des migrants dans la ville-étape. Le religieux dont il est question ici comprend différentes formes. Il s'agit à la fois de réseaux institutionnels officiels d'Églises, qui apportent un soutien matériel et spirituel aux migrants, mais aussi de croyances et de pratiques religieuses individuelles et collectives, qui évoluent en exil et durant le temps d'attente. Il s'agit en outre de territoires anciens du christianisme, précédant l'arrivée des migrants, investis et sacralisés par les coptes au cours de leur histoire, par les missionnaires occidentaux depuis l'époque coloniale, ou datant même des temps bibliques. Or peu de recherches en géographie ont jusqu'alors abordé le sujet de la reterritorialisation des migrants dans les villes par le prisme du religieux. Il ne s'agissait pas tout à fait, surtout dans ce contexte arabo-musulman, de la seule étude de « signes religieux » visibles, ni de la seule étude localisée de lieux de culte minoritaires, implantés dans des quartiers dits « ethniques ». Il s'agissait d'étudier des formes matérielles et immatérielles du religieux, permettant aux Africains de négocier et de s'approprier des espaces et des lieux à la fois de manière pratique et cognitive, et le plus souvent de manière discrète.

Dans le souci d'éclairer cette situation d'impasse et ces processus de reterritorialisation par le religieux, notre démarche de recherche a essentiellement été qualitative et notre approche, pluridisciplinaire. Notre volonté a été d'une part, d'enrichir notre approche géographique avec des méthodes et travaux de sociologues et d'anthropologues, familiarisés avec les thèmes des migrations, de l'urbain et du religieux. D'autre part, les entretiens ont permis d'accéder aux représentations, aux perceptions et aux constructions mentales de divers acteurs vis-à-vis de la ville. Le croisement de divers discours recueillis auprès des migrants mais aussi auprès de congrégations religieuses

engagées pour leur cause, auprès de responsables d'ONG ou d'institutions plus influentes, a permis d'avoir une vision d'ensemble d'une même situation, vécue par des acteurs de différente nature. L'entrée par le religieux, par les territoires chrétiens de l'assistance et ceux des pratiques religieuses et urbaines des migrants, a facilité la définition de ce prisme, de ce « levier » autorisant l'ancrage souple des migrants dans la ville.

Certes, cette entrée a sans doute été, sous certains aspects, limitative. La question de la reterritorialisation par le commerce, d'autres activités économiques ou sociales a par exemple été minorée. Celle des modalités d'ancrage des migrants africains de confession musulmane a été évincée. Les limites de notre recherche se révèlent également dans le fait qu'il ne s'agit que d'un instant, d'une « photographie » de cette situation d'impasse, pourtant bien inscrite dans la durée. Elle est fixée également dans l'espace puisque l'échelle locale et micro-locale ont été privilégiées. Les turbulences politiques que connaît l'Égypte depuis 2011, l'évolution des politiques migratoires égyptiennes et européennes, des relations diplomatiques entre l'Égypte et l'extérieur, ainsi que le poids politique croissant des groupes islamistes, sont des paramètres encore instables qui risquent de bouleverser l'organisation sociale et spatiale du Caire et de perturber les territorialités de ses habitants.

Par ailleurs, les résultats issus de cette étude de cas sont-ils transférables ailleurs ? L'histoire chrétienne et multiculturelle de l'Égypte est en effet particulièrement riche et dense. Ses espaces-temps ont facilité la reterritorialisation des migrants chrétiens. L'hypothèse de plus amples possibilités d'ancrage au Caire et en Égypte, comparé à d'autres pays, notamment arabo-musulmans, est ainsi soulevée.

Les résultats de notre recherche confirment l'idée que le religieux, sous diverses formes, peut représenter une véritable ressource, dans les processus d'ancrage urbain. Il est un moyen, un outil créant un lien affectif et stratégique entre les migrants et le territoire urbain d'accueil. De plus, si la citoyenneté est entendue comme « le rapport construit au territoire urbain » ou « la relation dialectique entre les individus et la ville » (Berry-Chikhaoui, 2009 ; Lussault, 2003), alors il semble se dessiner et exister un rapport religieux privilégié au territoire, que nous avons désigné par « citoyenneté religieuse ». Ou plutôt « citoyennetés religieuses ». En effet, ce rapport religieux à la ville ne se construit pas de la même manière pour les réfugiés soudanais catholiques, les exilés érythréens évangéliques ou encore les *aventuriers* congolais pentecôtistes. A défaut de politique d'accueil gouvernementale et de volonté d'intégration des migrants dans la ville-étape, c'est le religieux qui permet quoi qu'il en soit de mieux vivre l'attente et de se

reterritorialiser. Comment pouvons-nous définir cette ressource polymorphe en tant que géographe ?

La ressource religieuse prend dans un premier temps des formes matérielles spatialisées, liées à l'histoire chrétienne de l'espace d'accueil : les quartiers de l'époque coloniale, leurs Églises missionnaires, certains lieux coptes ou autres lieux témoins d'une mémoire biblique, ont été cités et analysés ici. Parmi ces espaces et ces lieux, les ONGc et les Églises (missionnaires) ont retenu notre attention car elles réorientent aujourd'hui leur mission en direction des populations migrantes et réfugiées. Elles ont développé au Caire une offre de services sociaux et spirituels notable et détiennent « le monopole chrétien de l'assistance ». Elles ont été revitalisées par les migrants ; elles perdurent grâce à la présence de ces derniers et grâce au maintien d'une assistance « d'urgence durable ». Ces lieux sont quotidiennement fréquentés par les migrants, qui viennent s'y instruire, se former, prier, se retrouver, s'exprimer, travailler. Les trajets effectués pour les rejoindre participent d'une maîtrise de la ville, de ses quartiers (centraux) et de ses codes. Mais, jouant « la carte de la proximité », les acteurs religieux de l'assistance se déplacent également de plus en plus à l'intérieur de la ville, afin d'agir au plus près des quartiers de migrants. Espaces chrétiens de l'assistance et espaces des migrants sont donc mobiles, s'articulent et se confondent parfois. Il en résulte la production de territoires particuliers. Or ce n'est pas seulement à l'intérieur des Églises ou de leur cour que ces processus peuvent se réaliser. A proximité, dans les rues limitrophes, les migrants réussissent aussi à établir leur lieu d'habitation, à établir quelques commerces, comme nous l'avons vu à travers l'exemple de Sakakini, de l'Église combonienne du Sacré-Cœur et du « Souk seta ». Ces observations prouvent que les espaces chrétiens coloniaux et missionnaires de la ville ont une influence sur les stratégies résidentielles des migrants. Cela a été confirmé avec l'exemple du quartier aisé de Maadi, où vivent de nombreuses familles occidentales expatriées. Les Soudanais puis d'autres Africains ont élu résidence sur ses marges car les Églises missionnaires sont nombreuses dans ce quartier, tout comme les opportunités d'emploi dans le secteur de la domesticité. Ici, ce sont les espaces missionnaires, ceux des migrants et des bassins d'emploi spécifiques qui s'articulent tout en recomposant les territoires urbains. Là encore, les activités commerciales africaines, les boutiques « ethniques » ont *a posteriori* pu se multiplier au sein du Grand Maadi.

Les autres espaces-ressources chrétiens, coptes ou bibliques, sont en réalité avant tout liés à certaines compétences des migrants. La ressource religieuse prend ici des formes plus immatérielles, se traduisant dans les pratiques et les croyances des Africains chrétiens. Cette ressource peut être transportée durant la migration ou bien développée

« par le bas » et davantage « exploitée » dans le pays d'accueil. Elle semble d'autant plus « cultivée » que les possibilités d'ascension sociale, économique ou que les opportunités d'être reconnu juridiquement ou d'émigrer sont faibles. Le besoin de croire s'intensifie dans l'impasse et au contact de l'Autre (musulman), les pratiques religieuses sont relativement mobiles. Certains se perfectionnent même en ce domaine en s'engageant dans des formations pour devenir leader ou pasteur de leur propre Église ; la figure du *migrant-pasteur* a d'ailleurs été identifiée et définie. La vision de l'espace urbain d'accueil se trouve ainsi modifiée, tout comme les pratiques qui lui sont liées. La sphère protestante évangélique, qui accorde une place importante au choix consenti de la conversion individuelle, à l'émotion, capable de dépasser les frontières étatiques et institutionnelles établies et de proposer une identité chrétienne dépassant les autres appartenances, s'est avérée, comme dans le reste du monde, particulièrement dynamique en Égypte. De nombreux Africains y ont trouvé des repères, un sentiment de liberté et d'indépendance ainsi qu'une forme de reconnaissance sociale. Des ponts avec la communauté américaine évangélique et Maadi Community Church ont été établis. D'autres liens ont été inventés avec les coptes évangéliques de la ville. C'est en effet auprès d'eux que les « Églises de migrants » ont réussi à négocier plusieurs lieux de culte, plus ou moins près des quartiers d'habitation des Africains. Les interactions avec une partie de la population locale et l'ancrage, même temporaire, en certains lieux dispersés de la ville ont donc un lien fort avec le religieux.

Enfin, l'identité spatiale de l'Égypte va également jouer un rôle dans le développement de ressources religieuses. Si les migrants recomposent l'espace d'accueil par leur simple présence, ce dernier va aussi influencer leurs références et leurs parcours religieux. La mémoire biblique du territoire (le passage de la Sainte-Famille, le récit de la « sortie d'Égypte », etc.) est réactivée, appropriée par les migrants, ce qui conduit à une voie d'identification nouvelle à la communauté chrétienne. La terre d'accueil peut être resymbolisée, valorisée positivement, voire sacralisée. Les ancrages par le religieux sont donc ici plus immatériels, moins délimités mais sans doute plus durables.

Ces mobilisations de la ressource religieuse à la fois « par le haut » et « par le bas » expliquent en partie les modalités d'installation des migrants africains dans la ville. Le paysage religieux égyptien est ainsi discrètement en cours de pluralisation. Du fait du contexte politico-religieux coercitif mais aussi dans un contexte de diversité culturelle et religieuse notable, la géographie chrétienne africaine se calque sur la géographie chrétienne ancienne (étrangère et copte) et sacrée du territoire égyptien ; elle suit la logique d'un « feuilletage » d'espaces chrétiens, différents selon les époques mais inscrits

en de mêmes lieux, et marque plus ou moins durablement la ville et la mémoire collective (Halbwachs, 2008).

Dans le contexte contemporain de mondialisation des flux migratoires, bien d'autres routes et territoires de migrants restent à observer ; les pays et les villes-étapes ou d'installation des Suds ne doivent pas être négligés. Sur les routes des migrants établis au Caire, Israël et le Soudan sont des étapes dont l'étude permettrait de mieux saisir les recompositions en cours des champs migratoires transsahariens. Par ailleurs, ces routes sont désormais aussi celles de l'engagement social et humanitaire de l'Église (ou « des Églises » et des ONG confessionnelles) en faveur des démunis, des déracinés, des sans-voix. Les populations « ciblées » ne sont plus seulement les immigrés aux conditions de vie précaires des pays occidentaux ; ce sont des populations plus mobiles, en transit ou en situation « d'impasse », de toute origine et de toute confession. Cet engagement révèle les dysfonctionnements des États modernes quant à la question de d'accueil et de la protection des populations étrangères. Ces deux types de réseaux transnationaux, migratoires et institutionnels, tentent justement ensemble d'évoluer en marge des politiques étatiques ou supra-étatiques. Ils ont tendance à « chercher à se croiser », à dialoguer, à s'articuler et produisent des localités, souvent urbaines, particulières. Au sein de ces localités, les identités des Églises et celles des migrants entrent en contact et se recomposent. La visite du pape François en juillet 2013 effectuée sur l'île de Lampedusa et son discours prononcé en hommage aux migrants morts en Méditerranée est une preuve de ces nouvelles préoccupations missionnaires. Il y a invité les États, les populations « accueillantes » et les médias à reconsidérer les migrants et les réfugiés et à leur faire « une place » plus digne. Les Églises et ONG protestantes – évangéliques ou non – ne sont pas en retrait sur ce terrain, encore à explorer.





## BIBLIOGRAPHIE

### A

- ABDALLA N. H., 2008, "Civil Society in Egypt: A Catalyst for Democratization?", *The International Journal of Not-for-Profit Law*, vol. 10(4), [http://www.icnl.org/research/journal/vol10iss4/special\\_2.htm](http://www.icnl.org/research/journal/vol10iss4/special_2.htm) (consulté en septembre 2013).
- ABDELRAHMAN M. M., 2004, *Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt*, Cairo, American University in Cairo Press, 225 p.
- ABU-LUGHOD J. L., 1971, *Cairo, 1001 years of the city victorious*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 284 p.
- ADOGAME A. U., GERLOFF R., HOCK K., 2008, Christianity in Africa and the African diaspora : the appropriation of a scattered heritage, London, New York, Continuum, 354 p.
- AFEEF K. F., 2009, « A promised land for refugees? Asylum and migration in Israel », New issues in refugee research, Research Paper n°183, UNHCR, 27 p.
- AGIER M., 2011a, *Le couloir des exilés. Etre étranger dans un monde commun*, Paris, Editions du Croquant, 117 p.
- AGIER M., 2011b, « L'encampement du monde », *Plein droit*, n°3, pp. 21-24.
- AGIER M., 2009, *Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements*, Paris, Academia-Bruylant, 158 p.
- AGIER M., 2008a, *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Paris, Flammarion, 350 p.
- AGIER M., 2006, « Protéger les sans-État ou contrôler les indésirables : où en est le HCR ? », *Politique africaine*, n°103, pp. 101-105.
- AGIER M., 2001, « De nouvelles villes, les camps de réfugiés. Éléments d'ethnologie urbaine », *Annales de la Recherche Urbaine*, n°91, pp. 128-136.
- AGIER M., VALLUY J., 2007, « Le HCR dans la logique des camps », in LECOUR GRANDMAISON O., LHUILIER G., VALLUY J. (dirs.), *Le retour des camps ? Sangatte, Lampedusa, Guantanamo...*, Paris, Autrement, pp.153-163.
- ALBERA D., COUROUCLI M. (coll.), 2009, *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Paris, Actes Sud, 359 p.
- ALBERT J. P., 1990, *Odeurs de Sainteté : la mythologie chrétienne des aromates*, Paris, EHESS, 379 p.
- ALDEEB ABU-SAHLEH S. A., 2012, *Non-Musulmans en pays d'islam. Cas de l'Égypte*, Createspace, Charleston, 2e édition, 422 p.



- ALIOUA M., 2011, *L'étape marocaine des transmigrants subsahariens en route vers l'Europe : l'épreuve de la construction des réseaux et de leurs territoires*, thèse de doctorat en sociologie, Université de Toulouse II le Mirail.
- AL SHARMANI M., GRABSKA K., 2009, « African refugees and diasporic struggles in Cairo », in SINGERMAN D. (ed.), *Cairo Contested*, American University in Cairo Press, pp. 455-488.
- ANASTASSIADOU-DUMONT M. (dir.), 2005, « Identités confessionnelles et espace urbain en terres d'islam », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n°107-110.
- ANTEBY-YEMINI L., 2009, « De la traversée clandestine à la visibilité urbaine: réfugiés et demandeurs d'asile africains dans les villes israéliennes », *Méditerranée*, n°113(2), pp. 14-24.
- ANTEBY-YEMINI L., 2008, « Migrations africaines et nouveaux enjeux de la frontière israélo-égyptienne », *Cultures et Conflits*, n° 72, pp. 75-97.
- ANTOINE P., COULIBALY S., 1989, *L'insertion urbaine des migrants en Afrique. Actes du séminaire : insertion des migrants en milieu urbain en Afrique* (10-14 février 1987), Bondy, Editions de l'ORSTOM, 242 p.
- APPADURAI A., 2005, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 322 p.
- ARMOGATHE J. R., HILAIRE Y.M. (dir.), 2010, *Histoire générale du christianisme. Du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours* (tome 2), Paris, PUF, 1317 p.
- ARNAUD J. L. (dir.), 2005, *L'urbain dans le monde musulman de Méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, 224 p.
- ARNAUD J. L., 1997, « Politiques et formes urbaines dans Le Caire de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle », in NACIRI M., RAYMOND A. (éds.), *Sciences sociales et phénomènes urbains dans le monde arabe*, Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz, pp. 171-184.
- AUDEBERT C., 2002, « Le fait religieux dans l'insertion et l'organisation spatiale de la communauté haïtienne de Miami », *Géographie et Cultures*, n° 43, pp. 107-127.
- AUDEBERT C., ROBIN N., 2009, « L'externalisation des frontières des "Nords" dans les eaux des "Suds" », *Cultures et Conflits*, n°73, pp. 35-51.
- AVON D., 2005, *Les frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Editions du Cerf, 1029 p.
- AWAD M.F., 1987, « Le modèle européen : l'évolution urbaine de 1807 à 1958 », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, n°46, pp. 93-109.
- AYAD C., 2002, *Géopolitique de l'Égypte*, Bruxelles, Complexe, 143 p.
- AZZAM F., 2005, *A Tragedy of Failure and False Expectations: Report on the Events Surrounding the Threemonth Sit-in and Forced Removal of Sudanese Refugees in Cairo*, The Forced Migration and Refugee Studies Program, The American University in Cairo, <[http://www.aucegypt.edu/ResearchatAUC/rc/fmrs/reports/Documents/Report\\_Edited\\_v.pdf](http://www.aucegypt.edu/ResearchatAUC/rc/fmrs/reports/Documents/Report_Edited_v.pdf)>.

## B

- BA O., CHOPLIN A., 2005, « Tenter l'aventure par la Mauritanie : migrations transsahariennes et recompositions urbaines », *Autrepart*, n°36, pp. 21-42.
- BABY-COLLIN V., 2005, « Des marges dans la ville : mobilités citadines et métissage de l'urbanité », in CAPRON G., CORTES G., GUETAT H. (dir.), *Lieux et liens de la mobilité : ces autres territoires*, Belin, Paris, pp. 145-167.
- BABY-COLLIN V., CORTES G., FARET L., GUETAT-BERNARD H. (dir.), 2009, *Migrants des Suds*, Marseille, IRD, 504 p.
- BADAWY T., 2009, "Egypt. The Legal dimension of migration", in FARGUES P., *Mediterranean Migration. 2008-2009 Report*, European University Institute, CARIM, pp. 79-88.
- BADAWY T., 2008, *Irregular Migration. The Case of Egypt*, synthèse de recherche, Institut Universitaire Européen de Florence, CARIM, 11 p.
- BARBAR K.T., KEPEL G., 1981, *Les Wakfs dans l'Égypte contemporaine*, Le Caire, CEDEJ, Dossiers du CEDEJ.
- BARRETT D. B., KURIAN G. T., JOHNSON T. M. (eds.), 2001 (2ème édition), *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World. The world by countries: religionists, churches, ministries (vol. 1)*, Oxford, New York, Oxford University Press, 876 p.
- BASCH L., GLICK-SCHILLER N., SZANTON BLANC C., 1994, *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-Colonial Predicaments, and De-territorialized Nation-States*, Langhorne, PA, Gordon and Breach.
- BASTIAN J. P., CHAMPION F., ROUSSELET K. (dir.), 2001, *La Globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 282 p.
- BATTELLI G., 1988, « Daniel Comboni et son "image de l'Afrique" », in RUGGIERI G., *Église et histoire de l'Église en Afrique. Actes du colloque de Bologne, 22-25 octobre 1988*, Paris, Beauchesne, pp. 62-87.
- BATTESTI V., IRETON F., 2011, *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Paris, Sindbad-Actes Sud, 1 200 p.
- BAUJARD J., 2008, *Identité « réfugié », identité transversale. Les réfugiés à Delhi au sein des dynamiques institutionnelles, communautaires et associatives*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université Aix-Marseille I, Université de Provence, 555 p.
- BAUSSANT M., BOUSQUET M. P., 2007, « Mémoires et usages religieux de l'espace », *Théologiques*, vol. 15(1), pp. 5-16.
- BAVA S., 2005, « Variations autour de trois sites mourides dans la migration », *Autrepart*, n°36(4), pp. 105-122.
- BAVA S., 2004, « Le dahira urbain. Lieu de pouvoir du mouridisme », *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n°96, pp. 135-143.

- BAVA S., 2003, « De la "baraka aux affaires" : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 19(2), pp. 69-84.
- BAVA S., PICARD J., 2010, « Les nouvelles figures religieuses de la migration africaine au Caire », *Autrepart*, n°56, pp.153-170.
- BAVA S., PLIEZ O., 2009, « Itinéraires d'élites musulmanes africaines au Caire. D'Al Azhar à l'économie de bazar », *Afrique contemporaine*, n°231, pp. 187-207.
- BAVA S., CAPONE S., 2010, « Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement », *Autrepart*, n°56, pp. 3-16.
- BEAUCHEMIN C., LESSAULT D., 2009, « Ni invasion, ni exode. Regards statistiques sur les migrations d'Afrique subsaharienne », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25(1), pp. 163-194.
- BEAUGE G., BUTTNER F. (dir.), 1991, *Les migrations dans le monde arabe*, Paris, CNRS, 327 p.
- BECK U., 2006, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Aubier, 378 p.
- BEHRENS-ABOUSEIF D., 1986, « Locations of Non-Muslim Quarters in Medieval Cairo », *Annales Islamologiques*, n°22, pp. 117-132.
- BELBAH M., LAACHER S., 2008, « Migration de transit et asile au Maghreb », in CAMBREZY L., LAACHER S., LASSAILLY-JACOB V., LEGOUX L. (dir.), *L'asile au Sud*, Paris, La Dispute, pp. 189-208.
- BELLION-JOURDAN J., 2001, « Les organisations de secours islamique et l'action humanitaire », *Esprit*, n°8-9, pp. 173-185.
- BENNAFLA K., PERALDI M., 2008, « Introduction. Frontières et logiques de passage : l'ordinaire des transgressions », *Cultures et Conflits*, n°72, pp. 7-12.
- BEN NEFISSA S. (dir.), 2002, *Pouvoirs et associations dans le monde arabe*, Paris, CNRS éditions, 179 p.
- BEN NEFISSA S., ABD AL-FATTAH N., HANAFI S., MILANI C. (dir.), 2004, *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, Paris, Karthala/Cedej, 421 p.
- BEN NEFISSA S., EL KADI G., 1999, « Les associations : nouveaux acteurs de l'aménagement et de la gestion de l'urbain en Egypte ? » in SIGNOLES P., EL KADI G., SIDI BOUMEDINE R., *L'urbain dans le monde arabe. Politiques, instruments et acteurs*, Paris, CNRS Editions, pp. 319-338.
- BERGER J., 2007, « Les organisations non gouvernementales religieuses. Quelques pistes de recherche », in DURIEZ B., MABILLE F., ROUSSELET K. (dir.), *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan, pp. 23-40.
- BERGER P., 1999, *The desecularization of the world : resurgent religion and world politics*, Washington, Grand Rapids, (Mich.) W. B. Eerdmans, 1999, 135 p.
- BERGER P., 1967, *The Sacred Canopy : Elements of a sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books, 229 p.

- BERNUS E., 1999, « Exodes tous azimuts en zone sahélo-saharienne » in LASSAILLY-JACOB V., MARCHAL J.Y., QUESNEL A. (éd.), *Déplacés et réfugiés : la mobilité sous contrainte*, pp. 195-208.
- BERQUE A., 1997, « Logique du lieu et génie du lieu », in BERQUE A., NYS P. (dir.), *Logique du lieu et œuvre humaine*, Bruxelles, Ousia, 1997.
- BERQUE J., 1967, *L'Égypte, impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 746 p.
- BERRY-CHIKHAOUI I., 2009, « Les notions de citadinité et d'urbanité dans l'analyse des villes du Monde arabe. Essai de clarification », in SIGNOLES P. (dir.), *Urbanité et citadinité dans les grandes villes du Maghreb*, Cahiers d'EMAM n°18, pp. 9-20.
- BERRY-CHIKHAOUI I., DEBOULET A. (dir.), 2000, *Les compétences des citoyens dans le Monde arabe : penser, faire et transformer la ville*, Paris, Karthala, 406 p.
- BERTONCELLO B., BREDELOUP S., 2009, « Chine-Afrique ou la valse des entrepreneurs migrants », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25 (1), pp. 45-70.
- BERTRAND J. R., MULLER C. (dir.), 1999, *Religions et Territoires*, Paris, L'Harmattan, 304 p.
- BESANÇON J., 1958, « Une banlieue du Caire : Héliopolis », *Revue de Géographie de Lyon*, n°33(2), pp. 119-151.
- BLEUCHOT H., 1989, « Le Soudan anglo-égyptien », in LAVERGNE M. (dir.), *Le Soudan contemporain : de l'invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*, Paris, Karthala-Cermoc, pp. 171-227.
- BLEUZEN B., 2008, « "Africains" en paroisses de banlieues », *Archives de sciences sociales des religions*, n°143, pp. 215-234.
- BOBINEAU O., TANK-STORPER S., 2007, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, 128 p.
- BOLTANSKI L., 2007 (2ème édition), *La souffrance à distance*, Paris, Gallimard, 519 p.
- BONNEMAISON J., 1996, *Les fondements géographiques d'une identité : l'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle. Livre I, Gens de pirogue et gens de la terre*, Paris, ORSTOM, 460 p.
- BORDES-BENAYOUN C., 2009, « Cultes et rituels en mouvement », in BABY-COLLIN V., CORTES G., FARET L., GUETAT-BERNARD H. (dir.), *Migrants des Suds*, Marseille, IRD, pp. 387-392.
- BOUBAKRI H., MAZZELLA S., 2005, « La Tunisie entre transit et immigration. Politiques migratoires et conditions d'accueil des migrants africains à Tunis », *Autrepart*, n°36, pp. 149-166.
- BOUCHEZ D., ZIBANI N., 1990, « Les migrations égyptiennes de main-d'œuvre et leurs enjeux du point de vue de l'« Infitâh » : bilan de deux enquêtes nationales », *Tiers-Monde*, vol. 31(121), pp. 119-143.
- BOULY DE LESDAIN S., 1999, « Château Rouge, une centralité africaine à Paris », *Ethnologie française*, vol. 29(1), pp. 86-99.
- BRACHET J., CHOPLIN A., PLIEZ O., 2011, « Le Sahara entre espace de circulation et frontière migratoire de l'Europe », *Hérodote*, n°142, pp. 163-182.

BRACHET O., 1997, « L'impossible organigramme de l'asile en France : le développement de l'asile au noir », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 13(1), pp. 7-36.

BRAUDEL F., 1979, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> s.*, Les structures du quotidien, Tome 1, Paris, Armand Colin, 544 p.

BRAUN E., LEMAIRE A., GRELOT P. (dir.), 2008, *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Paris, Bayard, 284 p.

BREDELOUP S., 2007, « À propos centralités immigrées », *Rives nord-méditerranéennes*, n°26, pp. 47-51.

BREDELOUP S., 2003, « Le migrant africain et la ville étrangère », in COQUERY-VIDROVITCH C., GOERG O., MANDÉ I., RAJAONAH F. (dir.), *Etre étranger et migrant en Afrique au XX<sup>e</sup> s. Enjeux identitaires et modes d'insertion*, vol. I, Paris, L'Harmattan, pp. 53-62.

BREDELOUP S., 2008, « L'aventurier, une figure de la migration africaine », *Cahiers internationaux de sociologie*, n°125, pp. 281-306.

BREDELOUP S., PLIEZ O. (dir.), 2005, « Migrations entre les deux rives du Sahara », *Autrepart*, n°36.

BRETON R., 1990, « Ouverture », in SIMON-BAROUH I., SIMON P. J., *Les étrangers dans la ville. Le regard des sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, pp. 5-12.

BRUBAKER R., 2001, « Au-delà de l'identité », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°139, pp. 66-85.

BRUNET R., FERRAS R., THERY H. (dir.), 1993, *Les Mots de la géographie, dictionnaire critique*, coll. « Dynamiques du territoire », Montpellier, Reclus/La Documentation française, 518 p.

## C

CAMBREZY L., 2001, *Réfugiés et exilés, crise des sociétés, crise des territoires*, Paris, Editions des Archives Contemporaines, 216 p.

CAMBREZY L., LAACHER S., LASSAILLY-JACOB V., LEGOUX L. (dir.), 2008, *L'asile au Sud*, Paris, La Dispute, 220 p.

CANNUYER C., 2000, *L'Égypte copte. Les Chrétiens du Nil*, Paris, Gallimard, 143 p.

CAPONE S., 2010, « Religions en migration : de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, n°56, pp. 235-259.

CAPUANI M., 1999, *L'Égypte copte*, Paris, Citadelles et Mazenod, 271 p.

CARLING J., 2001, *Aspiration and Ability in International Migration. Cape Verdean Experiences of Mobility and Immobility*, thèse en géographie, Université d'Oslo, 184 p.

CHAMUSSY H., 2002, « Les stratégies spatiales de l'église catholique », texte issu de la conférence donnée au Festival International de Géographie de 2002, [http://archives-fig-st-die.cndp.fr/actes/actes\\_2002/chamussy/article.htm](http://archives-fig-st-die.cndp.fr/actes/actes_2002/chamussy/article.htm) (consulté en septembre 2013).

CHIFFOLEAU S., MADOEUF A. (dir.), 2005, *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Damas, Presses de l'IFPO, 406 p.

- CHIVALLON C., 2008, « L'espace, le réel et l'imaginaire : a-t-on encore besoin de la géographie culturelle ? », *Annales de Géographie*, n°660-661, pp. 67-89.
- CHIVALLON C., 2000, « La diaspora antillaise au Royaume-Uni et le religieux : appropriation d'un espace symbolique et reformulations des identités urbaines », *L'Espace Géographique*, vol. 29(4), pp. 315-328.
- CHOPLIN A., 2010, « Quand la mer se referme : du transit au post-transit migratoire en Mauritanie », *Hommes et migrations*, n°1286(87), pp. 74-95.
- CHOPLIN A., 2006, *Fabriquer des villes capitales entre monde arabe et Afrique Noire : Nouakchott (Mauritanie) et Khartoum (Soudan), étude comparée*, Thèse de doctorat en géographie, Université Panthéon Sorbonne, 535 p.
- CHOPLIN A., LOMBARD J., 2007, « Destination Nouadhibou pour les migrants africains », *Mappemonde*, n°88(4), <http://mappemonde.mgm.fr/num16/lieux/lieux07401.html> (consulté en septembre 2013).
- CLAVAL P., 2008, *Religion et idéologie. Perspectives géographiques*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 235 p.
- CLAVAL P., 2005, « La géographie sociale et culturelle », in BAILLY A. (s. dir.), *Les concepts de la géographie humaine*, Paris, Armand Colin, pp. 99-110.
- CLAVAL P., 2002, « Perspectives géographiques sur les religions et les idéologies », Actes du Festival International de Géographie, [http://fig-st-die.education.fr/actes/actes\\_2002/claval/article.htm](http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2002/claval/article.htm) (consulté en mars 2009).
- CLAVAL P., 1992, « Le thème de la religion dans les études géographiques », *Géographie et Cultures*, n°2, pp. 85-110.
- CLEMENT F., 2011, « Le nouveau marché du travail, les conflits sociaux et la pauvreté », in BATTESTI V., IRETON F., *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Paris, Sindbad-Actes Sud, pp. 595-624.
- CLERGET M., 1934, *Le Caire. Étude de géographie urbaine et d'histoire économique*, Le Caire, E. & R. Schindler, tomes I et II.
- CLOCHARD O., 2007, « Les réfugiés dans le monde entre protection et illégalité », *EchoGéo*, n°2, <http://echogeo.revues.org/1696>.
- CLOCHARD O., 2003, « La Méditerranée : dernière frontière avant l'Europe », *Cahiers d'Outre-Mer*, n°222, pp. 159-180.
- CLOCHARD O., DORAÏ M. K., 2005, « Aux frontières de l'asile, les réfugiés non palestiniens au Liban », *A Contrario*, vol. 3(2), pp. 45-65.
- COLLYER M., DE HAAS H., 2012, « Developing Dynamic Categorisations of Transit Migration », *Population, Space and Place*, vol.18(4), pp. 468-481.

- COLONOMOS A., 2000, *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique latine*, Paris, Presses de Sciences Po, 315 p.
- COMBONI D., 1872, « Missions d'Afrique », *Annales de la Propagation de la foi*, tome n°44, pp. 20-43.
- COOPER D., 1992, « Urban refugees: Ethiopians and Eritreans in Cairo », *Cairo Papers in Social Science*, vol. 15(2), 60 p.
- COQUERY-VIDROVITCH C., 1993, *Histoire des villes d'Afrique noire : des origines à la colonisation*, Paris, Albin Michel, 412 p.
- COQUERY-VIDROVITCH C., GOERG O., MANDÉ I., RAJAONAH F. (éds.), 2003, *Etre étranger et migrant en Afrique au XX<sup>e</sup> s. Enjeux identitaires et modes d'insertion. Volume II : Dynamiques migratoires, modalités d'insertion urbaine et jeux d'acteurs*, Paris, L'Harmattan, 528 p.
- CORTEN A., 1995, *Le pentecôtisme au Brésil : émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 307 p.
- CORTEN A., MARY A. (dir.), 2000, *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 368 p.
- COUNILH A. L., SIMON-LORIERE H., 2011, « Temporalités, transit et projet migratoire : pratiques urbaines de migrants et de réfugiés à Nouadhibou et Conakry », *E-migrinter*, n°7, pp. 58-74.
- COURBAGE Y., FARGUES P., 1992, *Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc*, Paris, Fayard, 345 p.
- COURCY R., 1999, « La Paroisse et la modernité. Lieu fondateur et arguments actualisés », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°107, pp. 21-39.
- COUSSY M., 2009, *Les congrégations religieuses catholiques latines au Caire : modalités et objectifs d'une implantation en milieu musulman*, Mémoire de Master 2 en anthropologie, Université de Provence, Aix-Marseille I, 148 p.
- COYAULT B., 2003, « Protestantism in Egypt today (part 1) », *Connections - Resourcing ecumenism and mission*, vol. 7(1), pp. 5-7.
- CUCHE D., 2010, *La notion de culture dans les sciences sociales* (4<sup>ème</sup> édition), Paris, La Découverte, 157 p.

## D

- DALY M.W., 1991, *Imperial Sudan, the Anglo-Egyptian condominium, 1934-1956*, Cambridge, Cambridge University Press, 471 p.
- DALY M.W., 1986, *Empire on the Nile, The Anglo-Egyptian Sudan, 1898-1934*, Cambridge, Cambridge University Press, 542 p.
- DANIS D., 2006, « "Attendre au Purgatoire" : les réseaux religieux de migrants chrétiens d'Irak en transit à Istanbul », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n°22(3), pp. 109-133.

- DAVIE G, HERVIEU-LEGER D., 1996, *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 335 p.
- DAVIS M., 2005, *Planète bidonvilles*, Paris, Ab Irato, 119 p.
- DEBARBIEUX B., 2006, « Prendre position : réflexions sur les ressources et les limites de la notion d'identité en géographie », *L'Espace Géographique*, tome 35(4), pp. 340-354.
- DEBARBIEUX B., 1995, « Imagination et imaginaire géographiques », in BAILLY A., FERRAS R., PUMAIN D. (dir.), *Encyclopédie de géographie*, Paris, Economica, pp. 875-888.
- DEBOULET A., 1994, *Vers un urbanisme d'émanation populaire. Compétences et réalisations des citoyens. L'exemple du Caire*, Thèse de doctorat, Institut d'urbanisme de Paris, Université Paris XII, 729 p.
- DEBOULET A., 1993, « Réseaux sociaux et nouveaux quartiers au Caire : les stratégies de mobilité résidentielle », *Annales de la Recherche Urbaine*, n°59-60, pp. 78-89.
- DEBOULET A., 1991, « La diversification des filières de promotion foncière et immobilière au Caire », *Tiers-Monde*, tome 32, n°125, pp. 115-133.
- DE CERTEAU M., 1990, *L'invention du quotidien. Arts de faire* (tome 1), Paris, Gallimard, 347 p.
- DE CERTEAU M., GIARD L., MAYOL P., 1994, *L'invention du quotidien. Habiter, cuisiner* (tome 2), Paris, Gallimard, 415 p.
- DE CORDIER B., 2008, « ONG islamiques internationales et société civile dans les contextes musulmans : quelle proximité culturelle ? », *Revue Humanitaire*, n°20, <http://humanitaire.revues.org/332> (consulté en septembre 2013).
- DEFFONTAINES P., 1948, *Géographie et Religions*, Paris, Gallimard, 439 p.
- DE GALEMBERT C., 2007, « Le CCFD aux prises avec l'islamisme », in DURIEZ B., MABILLE F., ROUSSELET K. (dir.), *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan, pp. 97-114.
- DE GEOFFROY A., 2011, *Aux marges de la ville, les populations déplacées par la force : enjeux, acteurs et politiques : étude comparée des cas de Bogotá (Colombie) et de Khartoum (Soudan)*, thèse de doctorat en géographie, Université de Paris 8.
- DE HAAS H., 2007, « Le mythe de l'invasion. Migration irrégulière d'Afrique de l'Ouest au Maghreb et en Union Européenne », rapport de recherche de l'International Migration Institute, 100 p.
- DEJEAN F., 2011, « Les leçons de "l'aménagement multiculturel" : vers une reconnaissance spatiale des cultes minoritaires », *Géographies et Cultures*, n° 76, pp. 79-93.
- DEJEAN F., 2010, *Les dimensions spatiales et sociales des Eglises évangéliques et pentecôtistes en banlieue parisienne et sur l'île de Montréal*, thèse de doctorat en géographie, Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense, 385 p.



- DEJEAN F., 2009, « L'évangélisme et le pentecôtisme, des mouvements religieux au cœur de la mondialisation », *Géographie et Cultures*, n°68, pp. 43-61.
- DEJEAN F., HOERNIG H., 2010, « Les nouveaux paysages religieux: regards croisés entre Paris, Montréal et Toronto », in ENDELSTEIN L., FATH S., MATHIEU S. (dir.), *Dieu change en ville. Religion, Espace et immigration*, Paris, L'Harmattan, pp. 157-177.
- DELHAYE G., 2008, « Les racines du dynamisme de la diaspora copte », *EchoGéo*, <http://echogeo.revues.org/6963> (consulté en septembre 2013).
- DEMART S., 2008, « Le "combat pour l'intégration" des églises issues du Réveil congolais (RDC) », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 24(3), pp. 147-165.
- DENIS E., 2011, « Transformations du territoire, urbanisation et libéralisme autoritaire », in BATTESTI V., IRETON F., *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Paris, Sindbad-Actes Sud, pp. 75-110.
- DENIS E., 1999, « Cent ans de localisation de la population chrétienne égyptienne. Les éléments d'une distanciation entre citadins et villageois », *L'Astrolabe*, n°2, pp. 25-40.
- DENIS E., 1995, « Le Caire : aspects sociaux de l'étalement urbain. Entre spécialisation et mixité », *Égypte Monde Arabe*, n°23, pp. 77-130.
- DE PLANHOL X., 1957, *Le monde islamique. Essai de géographie religieuse*, Paris, PUF, 146 p.
- DI BARTOLOMEO A., FAKHOURY T., PERRIN D., 2010, *Egypt. Migration Profile*, CARIM, 10 p., [http://www.carim.org/public/migrationprofiles/MP\\_Egypt\\_EN.pdf](http://www.carim.org/public/migrationprofiles/MP_Egypt_EN.pdf) (consulté en septembre 2013).
- DI MEO G., 2009, « Le rapport identité/espace. Eléments conceptuels et épistémologiques », in GRANDJEAN P., *Construction identitaire et espace*, Paris, L'Harmattan, pp. 19-38.
- DI MEO G., 2004, « Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités », *Annales de Géographie*, n°638-639, pp. 339-362.
- DI MEO G., 1999, « Géographies tranquilles du quotidien : une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales », *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 43, n°18, pp. 75-93.
- DI MEO G. (dir.), 1996, *Les territoires du quotidien*, Paris, l'Harmattan, 207 p.
- DI MEO G., 1994, « Epistémologie des approches géographiques et socio-anthropologiques du quartier urbain », *Annales de Géographie*, vol. 103, n°577, pp. 255-275.
- DORAÏ K., PUIG N. (dir.), 2012, *L'urbanité des marges. Migrants et réfugiés dans les villes du Proche-Orient*, Téraèdre/IFPO, 336 p.
- DORIER-APPRILL E., 2006, « Les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne », *L'Information Géographique*, n° 70 (4), pp. 46-65.

DORTIER J. F., TESTOT L., 2012, « Le retour du religieux, un phénomène mondial », *Sciences Humaines*, n°160, mai 2005.

DOUIN G., 1944, *Histoire du Soudan égyptien, La pénétration, 1820-1822*, tome 1, Le Caire, IFAO, 418 p.

DUREAU F., HILY M.A. (dir.), 2009, *Les mondes de la mobilité*, Presses Universitaires de Rennes, 189 p.

DURIEZ B., MABILLE F., ROUSSELET K. (dir.), 2007, *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan, 286 p.

DURKHEIM E., 2007 (réédition), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 648 p.

## E

EBAUGH H. R., CHAFETZ J. S., 2000, *Religion and the New Immigrants : Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, AltaMira Press, 492 p.

EDWARDS A., 2010, « Espaces de protection "légitimes" : politique de l'UNHCR relative aux réfugiés en milieu urbain 2009 », *Migrations forcées*, n°34, pp. 48-49.

ELBAZ M., 1990, « Les sciences sociales et la question des étrangers », in SIMON-BAROUH I., SIMON P. J., *Les étrangers dans la ville. Le regard des sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, p. 13-22.

EL FAROUQ A., 1993, *Migration de retour des pays du Golfe et changement socioculturel en Egypte contemporaine*, mémoire de DEA, Institut d'Etudes politiques, Paris.

ELIADE M., 1965, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 187 p.

EL KADI G., 1990, « Trente ans de planification urbaine au Caire », *Tiers-Monde*, tome 31, n°121, pp. 185-207.

EL KADI G., 1984, *L'urbanisation spontanée au Caire*, thèse de doctorat en urbanisme, Université Paris-Est Créteil-Val de Marne, 423 p.

EL KHAWAGA D., 1993, *Le Renouveau copte. La communauté comme acteur politique*, thèse de doctorat en Sciences Politiques, IEP de Paris.

ENDELSTEIN L., 2006, « Religion, transformation des quartiers populaires et recomposition des identités diasporiques. Le renouveau du judaïsme orthodoxe à Paris », *Espace, Populations, Sociétés*, n°1, pp. 83-94.

ENDELSTEIN L., FATH S., MATHIEU S. (dir.), 2010, *Dieu change en ville. Religion, Espace et immigration*, Paris, L'Harmattan, 224 p.

ESCALLIER R., 2009, « Le cosmopolitisme méditerranéen : Réflexions et interrogations », *Cahiers de la Méditerranée*, n°67, pp. 1-13.

ESCOFFIER C., 2008, *Transmigrant(e)s africain(e)s au Maghreb. Une question de vie ou de mort*, Paris, L'Harmattan, 210 p.

ETIENNE A., 2011, *Le Haut-Commissariat pour les Réfugiés des Nations Unies dans les dispositifs et réseaux d'accueil des réfugiés d'Afrique Sub-Saharienne. Enjeux de l'assistance au Caire*, Mémoire de Master 1, IEP de Toulouse, 93 p.

ETIENNE A., PICARD J., 2012, « Réfugiés et migrants subsahariens « en transit » au Caire : le monopole chrétien de l'assistance ? », *A Contrario*, n°18(2), pp. 61-77.

## F

FABOS A., 2008, *Brothers' or Others? Muslim Arab Sudanese in Egypt*, Oxford and New York, Berghahn Books, 160 p.

FANCELLO S., 2009, « Du village au temple : les assemblées pentecôtistes comme espaces de sociabilité urbaine en Afrique », in FOURCHARD L., GOERG O., GOMEZ-PEREZ M. (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, pp. 357-380.

FANCELLO S., 2007, « Les défis du pentecôtisme en pays musulman (Burkina Faso, Mali) », *Journal des Africanistes*, n°77(1), pp. 29-53.

FANCELLO S., 2006, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 378 p.

FANCELLO S., MARY A. (dir.), 2011, *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, 420 p.

FARGUES P., 2011, « Croissance et mutations démographiques au XX<sup>e</sup> siècle », in BATTISTI V., IRETON F., *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Paris, Sindbad-Actes Sud, pp. 41-74.

FARGUES P., 2009, "Irregularity as Normality among Immigrants South and East of the Mediterranean", rapport de recherche, Institut Universitaire Européen de Florence, CARIM, 23 p.

FARGUES P., 1985, « Du Nil au Golfe. Problèmes de l'émigration égyptienne », *Population*, vol. 40(1), pp. 71-101.

FARGUES P., FANDRICH C., 2012, "Migration after the Arab Spring", Migration Policy Centre Research Report, 2012/09, 27 p.

FIDDIAN-QASMIYEH E. (dir.), 2011, « Faith-Based Humanitarianism in Contexts of Forced Displacement », *Journal of Refugee Studies*, vol. 24-3.

FLORIN B., 1999, *Itinéraires citadins et territorialités dans une métropole du monde arabe : Le Caire*, Thèse de doctorat en géographie, Université François Rabelais de Tour, 566 p.

FORCIER N., 2009, *Divided at the margins, a study of young Southern Sudanese refugee men in Cairo, Egypt*, rapport de recherche, CMRS, AUC, 32 p.

FOUQUET T., 2011, *Filles de la nuit, aventurières de la cité. Arts de la citoyenneté et désirs de l'Ailleurs à Dakar*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale, EHESS, 683 p.

FOURCHARD L., MARY A., OTAYEK R. (dir.), 2005, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 540 p.

- FRANCO M., 1988, « Les postes et fonctions accessibles aux Coptes », *Le Monde Copte*, n°13, pp. 41-43.
- FREMONT A., 1999 (réédition), *La région, espace vécu*, Paris, Flammarion, 288 p.
- FRESIA M., 2009, « Une élite transnationale : la fabrique d'une identité professionnelle chez les fonctionnaires du Haut-Commissariat des Nations Unies aux Réfugiés », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25(3), pp. 169-190.
- FRIGOLI G., 2004, « Le demandeur d'asile : un « exclu » parmi d'autres ? La demande d'asile à l'épreuve des logiques de l'assistance », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 20(2), pp. 153-167.
- FURNISS J., MEIER D. (dir.), 2012, « Le laïc et le religieux dans l'humanitaire », *A contrario*, n°18(2).

## G

- GAGNON J. E., GERMAIN A., 2002, « Espace urbain et religion : esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal », *Cahiers de Géographie du Québec*, Vol. 46(128), pp. 143-163.
- GARNIER J., LASSAILLY-JACOB V., SALL L., 2009, « Migrations africaines, circulations et imaginaires migratoires », Compte rendu de la journée d'étude pluridisciplinaire du laboratoire MIGRINTER, Poitiers, le 26 mars 2009, *E-Migrinter*, n°4, pp. 127-131.
- GAUCHET M., 1985, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 303 p.
- GERARD D., 1996, « Le choix culturel de la langue en Égypte », *Égypte Monde arabe*, n°27-28, pp. 253-284.
- GERMAIN A., LIEGEOIS L., HOERNIG H., 2007, « L'espace public à l'épreuve des religions : des paysages pluriels à négocier ? » in DA CUNHA A., MATTHEY L. (coord.), *La ville et l'urbain. Des savoirs émergents*, Paris, PPUR, pp. 321-340.
- GERMAIN A., POIRIER C., 2007, « Les territoires fluides de l'immigration à Montréal ou le quartier dans tous ses états », *Globe, Revue Internationale d'Etudes Québécoises*, vol. 10(1), pp. 107-120.
- GERVAIS-LAMBONY P., 2004, « De l'usage de la notion d'identité en géographie. Réflexions à partir d'exemples sud-africains », *Annales de géographie*, n°638-639, pp. 469-488.
- GERVAIS-LAMBONY P., 2003, *Territoires citadins. 4 villes africaines*, Paris, Belin, coll. Mappemonde, 272 p.
- GERVAIS-LAMBONY P., 2001, « La citadinité, ou comment un mot peut en cacher d'autres... », in DORIER-APPRILL E. (dir.), *Vocabulaire de la ville. Notions et références*, Paris, Editions du Temps, pp. 92-108.
- GOTMAN A. (dir.), 2004, *Villes et hospitalité : Les municipalités et leurs "étrangers"*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 492 p.
- GOZDZIAK E. M., SHANDY D. J., 2002, « Editorial Introduction. Religion and Spirituality in forced migration », *Journal of Refugee Studies*, vol. 15(2), pp. 129-135.
- GONIN P., ROBIN N., 2009, « Les routes migratoires par le Sénégal », in BENSAAD A., *Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes. Immigration sur émigration*, Paris, Karthala, pp. 137-168.

- GORE P. W., 1993, « Notes sur l'ethnicité et les relations ethniques au Soudan », *Égypte Monde Arabe*, n°15-16, pp. 159-270.
- GRABSKA K., 2006, "Who Asked Them Anyway? Rights, Policies and Wellbeing of Refugees in Egypt", rapport de recherche, Development Research Center on Migration, Globalisation and Poverty, 60 p.
- GRABSKA K., 2005, "Living on the Margins. The Analysis of the Livelihood Strategies of Sudanese Refugees with Closed Files in Egypt", Research Report and FMRS Working Paper, Forced Migration and Refugee Studies, The American University in Cairo, 86 p.
- GRAFMEYER Y., 1999, « La coexistence en milieu urbain : échanges, conflits, transactions », *Recherches sociologiques*, vol. 3(1), pp. 157-176.
- GRAFMEYER Y., JOSEPH I., 2004 (réédition), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, 378 p.
- GRANDIN N., 1982, *Le Soudan nilotique et l'administration britannique : 1898-1956. Eléments d'interprétation socio-historique d'une expérience coloniale*, Leiden, E. J. Brill, 348 p.
- GRANDJEAN P. (s. dir.), 2009, *Construction identitaire et espace*, Paris, L'Harmattan, 204 p.
- GREEN N. L., 1999, « Trans-frontières : Pour une analyse des lieux de passage », *Socio-Anthropologie*, n°6, <http://socio-anthropologie.revues.org/110> (consulté en septembre 2013).
- GREGOIRE E., 1999, *Touaregs du Niger, le destin d'un mythe*, Paris, Karthala, 339 p.
- GREGOIRE E., SCHMITZ J. (s. dir.), 2000, « Afrique noire et monde arabe », *Autrepart*, n°16.
- GUERIN-PACE F., GUERMOND Y., 2006, « Identité et rapport au territoire », *l'Espace Géographique*, tome 35(4), pp. 289-290.
- GUICHAOUA A., 2004, *Exilés, réfugiés, déplacés en Afrique centrale et orientale*, Paris, Karthala, 1066 p.
- GUILD E., BIGO D. (dir.), 2003, « La mise à l'écart des étrangers. La logique du Visa Schengen », *Cultures et Conflits*, n°49.
- GUIRGUIS L. (s. dir.), 2008, *Conversions religieuses et mutations politiques en Égypte*, Paris, Non Lieu, 260 p.
- GUTERRES A., 2010, « Obstacles à la protection des personnes relevant de la compétence de l'UNHCR en contexte urbain », *Migrations forcées*, n°34, pp. 8-9.

## H

- HAGAN J. M., 2008, *Migration Miracle: Faith, Hope And Meaning On The Undocumented Journey*, Harvard University Press, 223 p.
- HALBWACHS M., 2008 (édition préparée par Marie Jaisson), *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*, Paris, PUF, 205 p.
- HANNERZ U., 1983, *Explorer la ville : éléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Les Editions de Minuit, 418 p.
- HARENDT H. (1906-1975), 2005, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, traduit de l'américain par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lév, révisé par Hélène Frappat, Paris, Seuil, 380 p.

- HARRELL-BOND B., 1986, *Imposing Aid*, Oxford, Oxford University Press, 438 p.
- HASSOUN J., 1992, « Le Palais des Glaces. A propos du Judaïsme égyptien en proie à ses images économiques » in BENAYOUN C., MEDAM A., ROJTMAN P.J., *Les Juifs et l'économie, miroirs et mirages*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, pp. 141-160.
- HERVIEU-LEGER D., 2001a, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 290 p.
- HERVIEU-LEGER D., 2001b, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Le Grand livre du mois, 222 p.
- HERVIEU-LEGER D., 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Editions du Cerf, 280 p.
- HERVIEU-LEGER D., 1987, « Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 63(1), pp. 11-30.
- HEYBERGER B., 2003, *Les Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Paris, Autrement, 271 p.
- HEYBERGER B., MADINIER R. (éds.), 2011, *L'islam des marges : missions chrétiennes et espaces périphériques du monde musulman, XVIe-XXe siècles*, Paris, IISMM-Karthala, 285 p.
- HILAL L., SAMY S., 2008, « Asile et migrations dans le Mashrek », rapport de recherche, Réseau Euro-méditerranéen des Droits de l'Homme, <http://www.un.org.ma/IMG/pdf/mashfrlgt.pdf> (consulté en septembre 2013).
- HILY M. A., RINAUDO C., 2003, « Cosmopolitisme et altérité. Les nouveaux migrants dans l'économie informelle », *Tstantsa*, n° 8, pp. 48-57.
- HILY M. A., BERTHOMIERE W. MIHAYLOVA D., 2004, « La notion de "réseaux sociaux" en migration », *Hommes et Migrations*, n°1250, pp. 6-12.
- HILY M.A., TARRIUS A. (s. dir.), 2003, « Les initiatives de l'étranger et les nouveaux cosmopolitismes », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 19(2).
- HILY M. A., MISSAOUI L., 2002, « Migrants dans la ville », éditorial de la *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 18(3), pp. 7-8.
- HIRSCHMAN C., 2004, « The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States », *International Migration Review*, vol. 38(3), pp. 1206-1233.
- HOLT P. M., 1973, "The Islamization of the Nilotic Sudan", in BRETT M. (ed.), *Northern Africa. Islam and Modernization*, Londres, pp. 13-22.

## I

- ILBERT R., 1887, « Bombardement et incendie. Juillet 1882. Un témoignage », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°46, pp. 157-167.
- INTRAND C., PERROUTY P.A., 2005, « La diversité des camps d'étrangers en Europe : présentation de la carte des camps de Migreurop », *Cultures et Conflits*, n°57, pp. 71-90.

## J

JACOBSEN K., 2006, « Refugees and Asylum Seekers in Urban Areas: A Livelihoods Perspective », *Journal of Refugee Studies*, vol. 19(3), pp. 273-286.

JOMARD E. F., 1809 (1809-1822), *Description de l'Égypte ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*, Paris, Imprimerie impériale (puis royale).

JULLIEN P. M., 1904, *L'Arbre de la Vierge à Matarieh : souvenirs du séjour de la Sainte Famille en Égypte*, Le Caire, Imprimerie nationale, 75 p.

## K

KHALDUN I., 1978, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, traduit de l'arabe par W. McGuckin, Paris, éd. Paul Geuthner.

KONG L., 2010, « Global shifts, theoretical shifts: changing geographies of religion », *Progress in Human Geography*, vol. 34(6), pp. 755-776.

KUCZYNSKI L., 2010, « Une mosquée en Martinique », *Archives de sciences sociales des religions*, n°151, pp. 25-46.

## L

LAHLOU M., 2005, « Les migrations irrégulières entre le Maghreb et l'Union Européenne : évolutions récentes », rapport de recherche, Institut Universitaire Européen de Florence, CARIM, 33 p.

LAMBERT Y., 1991, « La "Tour de Babel" des définitions de la religion », *Social Compass*, vol. 38(1), pp. 73-85.

LAMINE A. S., LAUTMAN F., MATHIEU S. (dir.), 2008, *La religion de l'autre. La pluralité religieuse entre concurrence et reconnaissance*, Paris, L'Harmattan, Collection « Religions en question », 290 p.

LAMINE A. S. (dir.), 2004, *La cohabitation des Dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France (Le lien social), 330 p.

LAMNAOUEUR A., 2007, « Du monopole de la violence « légitime » face aux défis de la sécurité nationale : l'affaire des « réfugiés » soudanais et les attentats terroristes du Sinaï », KLAUS E., HASSABO C. (dirs), *Chroniques égyptiennes/Egyptian Chronicles 2006*, Le Caire, Cedej, pp. 307-333.

LASSAILLY-JACOB V., 1999, « Migrants malgré eux : une proposition de typologie », in LASSAILLY-JACOB V., MARCHAL J.Y., QUESNAL A. (dir.), *Déplacés et réfugiés. La mobilité sous contrainte*, Paris, IRD, pp. 27-48.

LASSAVE P., QUERRIEN A., « Urbanité et liens religieux », *Annales de la Recherche Urbaine*, n°96, pp. 3-5.

LASSEUR M., 2008, *Religions et territoires au Cameroun : les dimensions spatiales du pluralisme confessionnel*, thèse de doctorat en géographie, Université de Paris 1.

LATOWSKY R. J., 1997, "Egypt's NGO Sector, A Briefing Paper", *Education for Development*, n°1(4).

- LAUTMAN F., 2000, « Des formes sensibles de la religion », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°111, pp. 5-6.
- LAVERGNE M., 2007, « Les transplantations forcées au Darfour : dernier avatar du peuplement soudanais ou nouveau mode de gestion du territoire ? », *L'Information Géographique*, vol. 71(1), pp. 47-62.
- LAVERGNE M., 1999, « De la cuvette du Haut-Nil aux faubourgs de Khartoum : les déplacés du Sud-Soudan entre traumatisme et recomposition identitaires » in LASSAILLY-JACOB V., MARCHAL J. Y., QUESNEL A. (éds.), *Déplacés et réfugiés : la mobilité sous contrainte*, Paris, IRD, pp. 109-135.
- LAVERGNE M. (dir.), 1989, *Le Soudan contemporain : de l'invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821 – 1989)*, Paris, Karthala, 638 p.
- LEDROUT R., 1973, *Les images de la ville*, Paris, Anthropos, 388 p.
- LEFEBVRE H., 2009 (3<sup>ème</sup> édition), *Le droit à la ville*, Paris, Anthropos, coll. « Société et Urbanisme », 166 p.
- LEGOUX L., 2008, « Introduction. La réorganisation mondiale de l'asile », in CAMBREZY L., LAACHER S., LASSAILLY-JACOB V., LEGOUX L. (dir.), *L'asile au Sud*, Paris, La Dispute, pp. 9-22.
- LEGOUX L., 1998, « La question de l'asile est-elle politique ou humanitaire ? », *Economie et humanisme*, n°345, pp. 66-70.
- LEGOUX L., 1995, *La crise de l'asile politique en France*, Paris, CEPED, 244 p.
- LE HOUEROU F. (dir.), 2007, « Migrations sud-sud : les circulations contrariées des migrants vers le monde arabe », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n°119/120.
- LE HOUEROU F., 2007(2), « Voisins ou ennemis à Quatre et demi ? La mise en scène du quotidien des migrants forcés égyptiens et réfugiés sud-soudanais dans un quartier populaire du Caire », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n° 119-120, pp. 59-80.
- LE HOUEROU F., 2006, « Le drame de la place Mustapha Mahmoud au Caire raconté par Barbara Harrell-Bond », *Recueil Alexandries*, Collections Reflets, <http://www.reseau-terra.eu/article553.html> (consulté le 23 octobre 2011).
- LE HOUEROU F., 2004, *Migrants forcés éthiopiens et érythréens en Égypte et au Soudan. Passagers d'un monde à l'autre*, Paris, L'Harmattan, 204 p.
- LEVITT P., 2007, *God needs no passport: immigrants and the changing american religious landscape*, New Press, 288 p.
- LEVY J., 2008, « La géographie culturelle a-t-elle un sens ? », *Annales de Géographie*, n°660-661, pp. 27-46.
- LEVY J., 2003, « Ville », in LEVY J., LUSSAULT M. (s. dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, pp. 988-992.
- LEVY J., LUSSAULT M. (s. dir.), 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 1034 p.
- LEY D., 2008, « The immigrant church as an urban service hub », *Urban Studies*, n°45(10), pp. 2057-2074.



LOMBARD J., NINOT O. (dir.), 2010, « Nouvelles mobilités dans les Suds », *Espace, Populations, Sociétés*, n°2-3.

LUCKMANN T., 1967, *The invisible religion : the problem of religion in modern society*, Londres, New-York, MacMillan, 128 p.

LUSSAULT M., 2003, « Citadinité », in LEVY J., LUSSAULT M. (s. dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, pp. 159-161.

LUSSAULT M., SIGNOLES P. (dir.), 1996, *La citadinité en questions*, Fascicules de Recherches n°29, Tours, URBAMA, 158 p.

LUTHI J. J., 1997, *L'Égypte des rois*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 234 p.

LYNCH K., 1969, *L'image de la cité*, Paris, Dunod, 222 p.

## M

MADOEUF A., 2001, « Les grands mûlid-s : des vieux quartiers du Caire aux territoires de l'Islam », in DI MEO G. (dir.), *La géographie en fêtes*, Paris, Géophrys, pp. 155-175.

MADOEUF A., 1997, *Images et pratiques de la ville ancienne du Caire : les sens de la ville*, thèse de doctorat en géographie, Université François Rabelais de Tours, 570 p.

MARCHAL R., 1989, « Le Soudan terre d'asile », in LAVERGNE M. (dir.), *Le Soudan contemporain : de l'invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821 – 1989)*, Paris, Karthala, pp. 575-599.

MARIE J. B., 2007, « Les ONG confessionnelles aux Nations-Unies et la défenses des droits de l'Homme », in DURIEZ B., MABILLE F., ROUSSELET K. (dir.), *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan, pp. 41-54.

MARTIN M., 1990, « Les Coptes catholiques. 1880-1920 », *Proche-Orient chrétien*, tome XL, fasc. I-II, pp. 33-35.

MARTIN M., 1982, « Note sur la communauté copte entre 1650 et 1850 », *Annales islamologiques*, n°18, pp. 193-215.

MARY A., 2008, « Introduction : Africanité et christianité : une interaction première », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°143, pp. 9-30.

MARY A., 2003, « Parcours visionnaires et passeurs de frontières », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27(1), pp. 11-130.

MASKENS M., 2008, « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°143, pp. 49-68.

MAURER C., 2003, *Caritas. Un siècle de charité organisée en Alsace (1903-2003)*, Strasbourg : Signe.

MAYEUR-JAOUEN C., 2005, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane, XVe-XXe siècle*, Paris, Editions de l'EHESS, 445 p.

- MAYEUR- JAOUEN C., VOILE B., 2003, « Les paradoxes du renouveau copte dans l'Égypte contemporaine », in HEYBERGER B., *Les Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Paris, Autrement, pp. 163-177.
- MAYRARGUE C., 2009, « Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'islam », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16(1), pp. 83-98.
- MAZZELLA S., 2009, *La mondialisation étudiante. Le Maghreb entre Nord et Sud*, Paris, Karthala, 404 p.
- MEINARDUS O., 2002 (réédition), *Two thousand years of Coptic Christianity*, Cairo, New York, American University in Cairo Press, 344 p.
- MEINTEL D., LE BLANC M. N. (s. dir.), 2003, « Le religieux en mouvement », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27(1).
- MELICE A., 2009, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC, entre apolitisme et conception théologico-politique », *Civilisations*, n°58-2, pp. 59-80.
- MESSAMAH K., TOUBON J.C., 1990, Centralité immigrée : le quartier de la Goutte d'Or : dynamique d'un espace pluri-ethnique : succession, compétition, cohabitation, Paris, L'Harmattan, CIEMI, 764 p.
- MINVIELLE R., 2013, *Parcours africains en Amérique Latine ou comment s'ébauche un dispositif migratoire transatlantique sud-sud*, thèse de doctorat en sociologie, Université d'Aix-Marseille 1.
- MINVIELLE R., 2011, « Migrants (subsahariens) en transit à Tamanrasset : du passage à l'impasse ? », *Mappemonde*, n°103, <http://mappemonde.mgm.fr/num31/articles/art11301.html> (consulté en septembre 2012).
- MISSAOUI L., 1995, « Généralisation du commerce transfrontalier : petit ici, notable là-bas », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n°11(1), pp. 53-75.
- MOKOKO-GAMPIOT A., 2004, *Kimbanguisme et identité noire*, Paris, L'Harmattan, 367 p.
- MONOD T., 1968, « Les bases d'une division géographique du monde saharien », *Bulletin de l'IFAN*, XXX, B (1), Dakar, pp. 269-288.
- MORICE A., RODIER C., 2005, « Classer, trier migrants et réfugiés : les distinctions qui font mal », *Hommes et Libertés*, n°129, pp. 58-61.
- MOUTON J. M., 2003, « Islamisation de l'Égypte au Moyen-Age », in HEYBERGER B., *Les Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Paris, Autrement, pp. 110-123.

## N

- NAVEZ-BOUCHANINE F., 2002, *La fragmentation en question : des villes entre fragmentation spatiale et fragmentation sociale ?*, Paris, L'Harmattan, 411 p.
- NAVEZ-BOUCHANINE F., 1997, *Habiter la ville marocaine*, Casablanca, G. Morin-Maghreb, L'Harmattan, 315 p.
- NORA P. (dir.), 1997, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 4751 p. (3 volumes).

## P

- PARANT M., 1999, « Les migrants transitaires : en route vers le Canada », *Socio-Anthropologie*, n°6, <http://socio-anthropologie.revues.org/index111.html> (consulté en septembre 2013).
- PEACH C., GALE R., 2003, « Muslims, Hindus, and Sikhs in the New Religious Landscape of England », *The Geographical Review*, vol. 93 (4), pp. 469-490.
- PERALDI M., 2011, *D'une Afrique à l'autre. Migrations subsahariennes au Maroc*, Paris, Karthala, 154 p.
- PEROUSE DE MONTCLOS M. A., 2008, « Marges urbaines et migrations forcées : les réfugiés à l'épreuve des camps en Afrique de l'Est », *Autrepart*, n°45(1), pp. 191-205.
- PEROUSE DE MONTCLOS M. A., 2002, « Réfugiés : des stratégies de fuite dans la longue durée », *Politique africaine*, n°85, pp. 5-15.
- PERRIN D., 2009, « Immigration et création juridique au Maghreb. La fragmentation des mondes et des droits », in BENSAD A., *Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes. Immigration sur émigration*, Paris, Karthala, pp. 245-266.
- PETRE-GRENOUILLEAU O., 2010, *Dictionnaire des esclavages*, Paris, Larousse, 575 p.
- PIAN A., 2009, *Aux nouvelles frontières de l'Europe : l'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc*, Paris, La Dispute, 237 p.
- PIETTE A., 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 115 p.
- PIOLLE X., 1979, *Les citadins et leur ville*, Toulouse, Privat, 432 p.
- PITEA R., 2010, *Transit Migration: Challenges in Egypt, Iraq, Jordan and Lebanon*, rapport de recherche, Institut Universitaire Européen de Florence, CARIM, 36 p.
- PLIEZ O., 2005, « The Church, a link of the territories of the African diasporas in Cairo? », *Diasporas in Cairo, Kolor, Review of the People on the Move*, vol. 5(1), pp. 75-81.
- PLIEZ O., 2003a, *Villes du Sahara. Urbanisation et urbanité dans le Fazzan libyen*, Paris, CNRS Editions, 200 p.
- PLIEZ O., 2003b, « Le Sahara, nouvelle frontière migratoire entre l'Europe et l'Afrique », *Diplomatie magazine*, n°5, pp. 70-74.
- POLI R., 2010, *Le marché des footballeurs: réseaux et circuits dans l'économie globale*, Berne, Peter Lang, 164 p.
- POUTIGNAT P. (dir.), 2011, « Les migrations dites "de transit" », *Cahiers de l'URMIS*, n°13.
- PRUDHOMME C., 2007 « De la mission aux ONG de solidarité internationale. Quelle continuité ? », in DURIEZ B., MABILLE F., ROUSSELET K. (dir.), *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan, pp. 55-70.
- PRUDHOMME C., 2001, « Des missions à l'internationalisation des Eglises : évolution ou révolution ? », in BASTIAN J. P., CHAMPION F., ROUSSELET K. (dir.), *La Globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, pp. 21-34.
- PRUNIER G., 2009, « Le bassin du Nil : des mythes à l'hydropolitique », in RAISON J.P., MAGRIN G. (dir.), *Des fleuves entre conflits et compromis. Essais d'hydropolitique africaine*, Paris, Karthala, pp. 173-238.

PRUNIER G., 1989, « Le Sud-Soudan depuis l'indépendance (1956-1989) », in LAVERGNE M. (dir.), *Le Soudan contemporain : de l'invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*, Paris, Karthala-Cermoc, pp. 381-400.

## R

RAAFAT S. W., 1994, *Maadi 1904-1962. Society and History in a Cairo Suburb*, Le Caire, The Palm Press, 286 p.

RACINE J. B., WALTHER O., 2003, « Géographie et religions : une approche territoriale du religieux et du sacré », *L'Information géographique*, n°3, pp. 193-221.

RAFFESTIN C., 1980, *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, LITEC, 249 p.

RAULIN A., 2009, « Minorités urbaines : des mutations conceptuelles en anthropologie », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25(3), pp. 33-51.

RAULIN A., 2000, *L'ethnique est quotidien : diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 229 p.

RAYMOND A., 2002, *Cairo*, Harvard University Press, 448 p.

RAYMOND A., 1985, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paris, Sindbad, 389 p.

REMY J., 1998, « Villes, espaces publics et religions : récits d'espérance et pratiques quotidiennes », *Social Compass*, vol. 45(1), pp. 23-42.

RIPOLL F., 2006, « Réflexions sur les rapports entre marquage et appropriation de l'espace », in BULOT T., VESCHAMBRE V. (dir.), *Mots, traces et marques. Dimensions spatiale et linguistique de la mémoire urbaine*, Paris, L'Harmattan, pp. 15-36.

RODIER C., 2003, « Les camps d'étrangers, nouvel outil de la politique migratoire de l'Europe », <http://www.migreurop.org/article205.html> (consulté en septembre 2013).

ROUSSEL C. (s. dir.), 2009, « Migrations et réfugiés au Proche-Orient et au Soudan », *Revue Géographique de l'Est*, vol. 49(4).

ROUTHIER G., 1995, *La paroisse en éclats*, Paris, Novalis, 275 p.

## S

SABAR G., 2010, « African Diaspora and th Holy Land. The religious-political discourse of rights among African Migrant Labourers and African Asylum Seekers, 1990-2008 », *African Diaspora*, n°3, pp. 1-34.

SANSOT P., 1994 (réédition), *Poétique de la ville*, Paris, Klincksieck, 422 p.

SASSEN S., 2000, « Mais pourquoi émigrent-ils ? », *Monde Diplomatique*, novembre 2000, pp. 4-5, <http://cti.itc.virginia.edu/~jrh9e/FREN438.01/Ressources/Mais%20pourquoi%20emigrent-ils.htm> (consulté en janvier 2012).

SAYAD A., 1999, *La Double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil, 437 p.

- SCHMITZ J., 2000, « L'islam en Afrique de l'Ouest : les méridiens et les parallèles », *Autrepart*, n°16, pp. 117-137.
- SCHWEITZER N., 2010, *L'étudiant étranger : une figure intermédiaire de la migration africaine – L'exemple des étudiants africains de l'Université Senghor d'Alexandrie*, Mémoire de Master 1 de Géographie, Université de Toulouse Le Mirail, 127 p.
- SEMMOUD N., 2001, *Les stratégies d'appropriation de l'espace à Alger*, Paris, L'Harmattan, 270 p.
- SCHEMEIL M., 1949, *Le Caire. Sa vie, son histoire, son peuple*, Le Caire, Presses de la maison Al-Maaref, 412 p.
- SEJOURNE M., 2011, « La "banalité" d'une urbanisation illégale », in BATTISTI V., IRETTON F., 2011, *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Paris, Sindbad-Actes Sud, pp. 111-128.
- SHARKEY H. J., 2008, *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*, Princeton University Press, 338 p.
- SIEGFRIED A., 1913, *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la troisième République*, Paris, Armand Colin, 535 p.
- SIGNOLES P., 2010, « Introduction », in *Faire la ville en périphérie(s) ? Territoires et territorialités dans les grandes villes du Maghreb*, *Cahiers d'EMAM*, n°19, pp. 9-14.
- SIGNOLES P., EL KADI G., SIDI BOUMEDINE R. (dir.), 1999, *L'urbain dans le Monde arabe. Politiques, instruments et acteurs*, Paris, CNRS Éditions, 374 p.
- SIMEANT J., 1998, *La cause des sans-papiers*, Paris, Presses de Sciences-Po, 504 p.
- SIMEANT J., DAUVIN P. (dir.), 2004, *ONG et humanitaire*, Paris, Budapest, Turin, L'Harmattan, 276 p.
- SIMMEL G., 1908, « Digressions sur l'étranger », in GRAFMEYER Y., JOSEPH I., 2004, *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, pp. 53-59.
- SIMON G., 2008, *La planète migratoire dans la mondialisation*, Paris, Armand Colin, 255 p.
- SIMON G., 1995, *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*, Paris, PUF, 429 p.
- SIMON G., 1979, *L'espace des travailleurs tunisiens en France : structures et fonctionnement d'un champ migratoire*, thèse de doctorat en géographie, Université de Poitiers, 426 p.
- SIMON J., 2006, "Irregular Transit Migration in the Mediterranean : Facts, Figures and Insights", in SORENSEN N. (ed.), *Mediterranean Transit Migration*, Danish Institute for International Studies, Copenhagen, Vol. 10(1), pp. 25-65.
- SIMON-LORIERE H., 2010, « Catégories et reconfigurations migratoires en Afrique de l'Ouest : l'exemple de la guerre civile du Liberia », *Espace, Populations, Sociétés*, n°2-3, pp. 193-207.
- SMITH C., 1998, *American Evangelicalism. Embattled and Thriving*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 324 p.
- SOARES E., 2009, *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, Paris, Karthala, 309 p.
- SOPHER D., 1967, *Geography of Religions*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 118 p.

SPIRE A., 2012, « Time-spaces of transit migration in West Africa : life transitions and urban transformations in Lomé (Togo) and Accra (Ghana) », in STREIFF-FENART J., WA KABWE SEGATTI A. (dir.), *The challenge of the threshold, Border closures and migration movements in Africa*, Lexington Books, pp. 89-104.

SPERL S., 2001, "Evaluation of UNHCR's policy on refugees in urban areas: A case study review of Cairo", rapport d'évaluation, UNHCR, 59 p.

SPIRE A., 2011, *L'étranger et la ville en Afrique de l'Ouest. Lomé au regard d'Accra*, Paris, Karthala, 378 p.

STEFAN E., 2010, *Education for Refugee Children in Cairo and the Role of the Adoption of the Sudanese Curriculum*, BA Thesis, Malmö University, [http://dspace.mah.se/bitstream/handle/2043/10784/C-Thesis\\_IMER\\_E.Stefan\\_April%202010.pdf?sequence=1](http://dspace.mah.se/bitstream/handle/2043/10784/C-Thesis_IMER_E.Stefan_April%202010.pdf?sequence=1) (consulté en septembre 2013).

STOCK M., 2004, « L'habiter comme pratique des lieux géographiques », *EspacesTemps.net*, Travaux, <http://www.espacestems.net/articles/lrsquohabiter-comme-pratique-des-lieux-geographiques> (consulté en septembre 2013).

## T

TARRIUS A. (dir.), 2012, « Transmigrants », *Revue Multitudes*, n°49.

TARRIUS A., 1992, *Les fourmis d'Europe. Migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, Paris, L'Harmattan, 207 p.

TARRIUS A., MISSAOUI L., 2000, *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 224 p.

TERBECK H., 2009, *Integration of Refugees in Urban Settings of Developing Countries: The Case of Ethiopians and Eritreans in Cairo*, Verlag Dr. Müller, 216 p.

TERRIEN M., 2006, *Les réfugiés soudanais au Caire. Étude d'un quartier : Maadi*, mémoire de Master en Sciences Politiques, Université Lumière Lyon II, 86 p.

THIOLLET H., 2007, « Refugees and Migrants from Eritrea to the Arab World: The Cases of Sudan, Yemen and Saudi Arabia 1991-2007 », document préparé pour les journées d'étude *Migration and Refugee Movements in the Middle East and North Africa*, FMRS Program, American University in Cairo, Egypt, 23-25 Octobre 2007, 21 p., <http://www.aucegypt.edu/GAPP/cmrs/Documents/HeleneThiollet.pdf>.

THOMAS W. I., ZNANIECKI F., 1919, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant (Chicago, 1919)*, traduit de l'américain par Yves Gaudillat, précédé de *Une sociologie pragmatique* par Pierre Tripier, Paris, Nathan, coll. Essais et Recherches, série Sciences Sociales, 1998, 446 p.

TIMERA M., 2011, « La religion en partage, la « couleur » et l'origine comme frontière. Les migrants sénégalais au Maroc », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°201(1), pp. 145-167.

TIMERA M., 1993, *Les Immigrés Sooninke dans la ville : situations migratoires et stratégies identitaires dans l'espace résidentiel et professionnel*, thèse de doctorat en sociologie, EHESS, Paris.

TRASHER F. M., 1936 (réédition), *The gang : a study of 1,313 gangs in Chicago*, Chicago, University of Chicago Press, 388 p.

TUAN Y. F., 2009, *Religion : from place to placelessness*, Chicago, University of Chicago Press, 165 p.

## V

VALLUY J., 2009, *Rejet des exilés : le grand retournement du droit de l'asile*, Bellecombe-en-Bauges, Editions du Croquant, 382 p.

VALLUY J., 2007, *Contribution à une sociologie politique du HCR : le cas des politiques européennes et du HCR au Maroc*, TERRA-Editions, Collection "Etudes", <http://www.reseau-terra.eu/article571.html> (consulté en septembre 2013).

VALOGNES J.P., 1994, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 975 p.

VAUCHEZ A., 1988, « L'évolution de l'idée de mission et de la pratique missionnaire en Occident à l'époque médiévale », in RUGGIERI G. (éd.), *Église et histoire de l'Église en Afrique. Actes du colloque de Bologne, 22-25 octobre 1988*, Paris, Beauchesne, pp. 13-28.

VERTOVEC S., 2002, « Religion in migration, diasporas and transnationalism », Research on Immigration and Integration in the Metropolis, University of British Columbia, Working Paper n°02-07.

VIAUD G., 1979, *Les pèlerinages coptes en Égypte*, Paris, Le Caire, IFAO, 120 p.

VIEILLARD-BARON H., 2004, « De l'objet invisible à la présence ostensible ? L'islam dans les banlieues », *Les Annales de la Recherche Urbaine*, vol. 96, pp. 91-102.

VINCENT J. F., DORY D., VERDIER R. (éds), 1995, *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, 379 p.

VIVET J., 2012, *Déplacés de guerre dans la ville : la citadinisation des deslocados à Maputo*, Paris, Karthala, Johannesburg, IFAS, 366 p.

VIVIER A. S., 2005, « Quand Le Caire se révèle copte... Traits et enjeux des pratiques de sociabilité des coptes orthodoxes dans Le Caire contemporain », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n°107-110, pp. 205-227.

## W

WILLAIME J. P., 1999, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°105, pp. 5-28.

WILLEN S. S., 2008, « L'hyperpolitique du « Plus jamais ça ! » : demandeurs d'asile soudanais, turbulence gouvernementale et politiques de contrôle des réfugiés en Israël », *Cultures et Conflits*, n°71(3), pp. 93-112.

## Y

YACOBI H., 2011, « 'Let Me Go to the City': African Asylum Seekers, Racialization and the Politics of Space in Israel », *Journal of Refugee Studies*, n°24 (1), pp. 47-68.

## Z

ZELINSKY W., 2001, « The Uniqueness of the american religious landscape », *The Geographical Review*, n°91(3), pp. 565-585.

ZOHRY A., 2007, *Migration and development in Egypt*, Paper Prepared For Project on Migration as a Potential and Risk Funder by Robert Bosch Foundation Institute for Migration and Cultural Studies (IMIS), Osnabruck University, 67 p.

ZOHRY A., 2006, "Immigration to Egypt", *Journal of Immigrant and Refugee Studies*, vol. 4(3), pp. 33-54.

ZOHRY A., 2003, "The Place of Egypt in the regional migration system as a receiving country", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19(3), pp. 129-149.

ZOHRY A., HARRELL-BOND B., 2003, *Contemporary Egyptian Migration: An Overview of Voluntary and forced Migration. Issued by the Development Research Centre on Migration, Globalisation and Poverty*, University of Sussex, Working Paper C3, Brighton, 72 p.





## TABLE DES ILLUSTRATIONS

### Table des tableaux

Tableau 1. L'immigration (régulière et irrégulière) dans les pays arabes méditerranéens (chiffres disponibles en 2011) .....	15
Tableau 2. Personnes relevant du HCR (réfugiés, demandeurs d'asile, déplacés, rapatriés) par sous-région (en millions) .....	20
Tableau 3. Réfugiés et demandeurs d'asile assistés par le HCR en Afrique du Nord en 1994 .....	23
Tableau 4. Évolution du nombre d'étrangers (réfugiés compris) par pays nord africain (en % de la population totale) .....	24
Tableau 5. Nombre de réfugiés et demandeurs d'asile d'origine subsaharienne parmi les étrangers / et par pays nord-africain (2010) .....	25
Tableau 6. Estimations du nombre de réfugiés et demandeurs d'asile africains en Égypte, par principaux pays d'origine (2002-2010) .....	91
Tableau 7. Étrangers recensés en Égypte (1996-2006) .....	120
Tableau 8. Nombre de permis de travail accordés aux étrangers, par type de permis et principaux groupes d'origine (2005) .....	120
Tableau 9. Estimations du nombre de coptes en Égypte .....	173
Tableau 10. Liste des étudiants inscrits à Dar Comboni en première année en 2010/2011, par affiliation religieuse et nationalité .....	218
Tableau 11 : Exemples d'initiatives migrantes et degrés de légalité (2008) .....	255
Tableau 12. Exemples de distances domicile-travail effectuées par les migrants .....	355

### Table des figures

Figure 1. Principaux acteurs du système-réfugié au Caire .....	151
Figure 2. La concentration d'activités socio-religieuses à Saint-Joseph (Zamalek) .....	207
Figure 3. Coexistences égyptiennes et soudanaises à Arba'a wa Nus .....	240

### Table des graphiques

Graphique 1. Nombre total de demandeurs d'asile, de réfugiés statutaires et de réinstallations enregistrés par le HCR en Égypte (1997-2011) .....	84
---	----

### Table des encadrés

Encadré 1. La création du quartier de Maadi, « îlot de verdure dans le désert » .....	186
Encadré 2. Un dimanche matin à la cathédrale copte catholique de Medinat Nasr .....	243
Encadré 3. Du football au religieux : évolution des projets d'œuvres sociales de Tony .....	260
Encadré 4. Espaces-temps bibliques et géosymboles de l'Égypte .....	405

### Table des cartes

Carte 1. Les gouvernorats de l'aire métropolitaine du Caire .....	9
---	---

Carte 2. Instabilités et flux migratoires forcés dans la Corne de l'Afrique .....	22
Carte 3. Principaux quartiers africains du Caire.....	50
Carte 4. Structurations méridiennes du Sahara (dès l'Antiquité) .....	68
Carte 5. Expansions égyptiennes vers le Sud au XIX <sup>e</sup> siècle .....	72
Carte 6. Les flux forcés vers l'Égypte dans les années 1980 : principales origines géographiques et ethnolinguistiques .....	80
Carte 7. De Babylone à Al Qahira : Le Caire sous influences extérieures (I <sup>er</sup> -XII <sup>e</sup> siècle) .....	172
Carte 8. A partir d'Al Qahira : les extensions modernes du Caire et leurs empreintes chrétiennes (milieu du XIX <sup>e</sup> –début du XX <sup>e</sup> siècle) .....	181
Carte 9. Localisation des <i>qism</i> du sud du Caire .....	187
Carte 10. Quartiers de migrants et géographie mouvante de l'assistance au Caire.....	232
Carte 11. Hadayek el Maadi : des CBOs africaines concentrées mais instables .....	267
Carte 12. Empreintes chrétiennes et soudanaises dans le quartier de Sakakini.....	320
Carte 13. Périphéries du Caire et zones urbaines informelles.....	333
Carte 14. Quartiers périphériques de migrants et logiques résidentielles.....	337
Carte 15. Frontières paysagères entre le Maadi riche et le Maadi pauvre.....	359
Carte 16. Ancrages africains dans le Grand Maadi.....	384

## Table des planches photographiques

Planche photographique 1. Sit-in de réfugiés et demandeurs d'asile africains devant les bureaux du HCR à Mohandessin (2005) .....	88
Planche photographique 2. Aperçu d'ONGc partenaires du HCR .....	147
Planche photographique 3. Les nouvelles fonctions des Églises missionnaires .....	202
Planche photographique 4. Espaces éducatifs et récréatifs au sein des Églises missionnaires ..	222
Planche photographique 5. Aménagements de nouveaux micro-espaces dans la cour des Églises .....	225
Planche photographique 6. La mise à disposition des lieux-églises .....	226
Planche photographique 7. Discrètes activités éducatives et chrétiennes à Arba'a wa Nus .....	242
Planche photographique 8. Verticalisation du bâti et aménagement de lieux de prière au centre Sainte-Bakhita .....	247
Planche photographique 9. Initiatives migrantes à Hadayek el Maadi .....	264
Planche photographique 10. Affirmation identitaire nationale et religieuse discrète au sein des associations de migrants .....	265
Planche photographique 11. Etudes bibliques et formation de leaders africains à Maadi Community Church .....	270
Planche photographique 12. Des Églises coptes évangéliques sous-louées ou prêtées à des Églises africaines.....	279
Planche photographique 13. Succession d'Églises africaines à Maadi Evangelical Church et changement de décors .....	280
Planche photographique 14. Fête de l'école soudanaise SCCEC dans les bâtiments d'une Église copte d'Ain Shams .....	283
Planche photographique 15. Sortie de l'embarcadère, arrivée en gare-sud d'Assouan (frontière égypto-soudanaise) .....	317
Planche photographique 16. Le marché soudanais « Souk seta » à Sakakini.....	321
Planche photographique 17. Marché extérieur du « Souk seta », Sakakini.....	323
Planche photographique 18. Quartiers de migrants et paysages urbains .....	336
Planche photographique 19. Intérieurs africains et importance des technologies de l'information et de la communication .....	344

Planche photographique 20. Achats et consommation « à l'égyptienne » ou « à l'africaine » à Hadayek el Maadi .....	346
Planche photographique 21. Circuits camerounais du Grand Maadi .....	348
Planche photographique 22. Sorties de messes africaines à Maadi .....	364
Planche photographique 23. Devantures de boutiques africaines au Caire .....	366
Planche photographique 24. Intérieurs de commerces africains à Hadayek el Maadi .....	368
Planche photographique 25. Intérieurs de commerces africains du Grand Maadi .....	370
Planche photographique 26. Émergence de références « noires » à Hadayek el Maadi .....	372

## Table des photos

Photo 1. Publicité pour le 2 <sup>ème</sup> festival du film sur les réfugiés (centre culturel Darb Center) ..	163
Photo 2. Rue typique du quartier de Maadi .....	188
Photo 3. Fresque de la cathédrale d'El Obeid (Soudan) (Daniel Comboni et Sainte Bakhita agenouillés près de la Vierge à l'enfant) .....	192
Photo 4. Mères soudanaises chrétiennes et musulmanes à l'entrée du Sacré-Cœur .....	199
Photo 5. Messe catholique érythréenne (en tigrinya) .....	207
Photo 6. Moment de détente et de sociabilités après la messe .....	208
Photos 7. Liste évolutive des offices religieux .....	209
Photo 8. Mariage catholique soudanais sous le regard curieux des Égyptiens .....	211
Photo 9. Culte célébré par un pasteur ivoirien (Église Évangélique du Caire) .....	214
Photo 10. Tableau symbolisant les relations d'amitié entre l'Égypte et le Soudan .....	223
Photo 11a et 11b. « New Sudan Restaurant » à Arba'a wa Nus .....	241
Photo 12. Locaux de l'association The Sudanese Refugees Community Development Association sous-loués par plusieurs Églises africaines du Caire .....	276
Photo 13. Pasteurs africains et tentatives missionnaires auprès de la population locale .....	282
Photo 14. Messe soudanaise du dimanche soir au Sacré-Cœur .....	326
Photos 15a et 15b. Vente de fleurs, de fruits et de légumes à Hadayek el Maadi .....	335
Photo 16. Origines africaines et recrutement de domestiques .....	354
Photo 17. Attente de passage de microbus, avenue Ahmed Zaki .....	361
Photo 18. L'entrée discrète de l'African Hope Learning Center (Lycée), rue 77 .....	362
Photo 19. Vendeur soudanais ambulant, rue Talaat Harb .....	374
Photo 20a et 20b. Cafés égyptiens « de quartier » et visibilité africaines .....	378
Photo 21a et 21b. Le football et l'occupation formelle ou informelle de terrains dans le Grand Maadi .....	380
Photo 22. Flyer d'un groupe de musique congolais (El Sawy Culturewheel, Zamalek) .....	382
Photo 23. Cité de logements collectifs « Besho American City » en cours de construction .....	384
Photo 24a et 24b. Rituels protestants évangéliques dans les Églises africaines du Caire .....	398
Photo 25. Justin, catholique de RDC, en pèlerinage au Mont Sinaï .....	408



## TABLE DES MATIERES

Introduction Générale .....	7
Géographie des Africains du Caire et prisme religieux.....	7
Des migrants « immobilisés » en Afrique du Nord.....	11
<i>La rive nord du Sahara : un espace attractif mais de transit ?</i> .....	11
<i>L'Afrique du nord, frontière de l'Europe</i> .....	13
<i>Moments et espaces nord-africains d'immobilité : des migrants des Suds dans l'attente</i> .....	16
L'Égypte, un territoire d'accueil à part ?.....	20
<i>Le premier territoire-refuge des Subsahariens en Afrique du Nord</i> .....	20
<i>Les « particularités » diplomatiques et religieuses de l'Égypte</i> .....	26
Migrants/réfugiés : quels territoires dans la ville ?.....	27
<i>Migrants ou réfugiés, en transit ou installés : les catégorisations impossibles</i> .....	27
<i>Du camp à la ville : reterritorisations des acteurs-migrants</i> .....	32
Mobiliser le religieux dans les processus d'ancrage urbain .....	38
<i>Le religieux en migration(s)</i> .....	38
<i>Identités, religions et géographie</i> .....	41
<i>La (re)territorialisation des croyances dans les villes (du monde arabe)</i> .....	44
Parcours, choix et méthodologie .....	46
<i>Le Caire et ses quartiers de migrants comme terrains</i> .....	46
<i>Entrer par les Églises, identifier les acteurs de l'assistance</i> .....	50
<i>Pratiques urbaines et pratiques religieuses des migrants : observer, s'entretenir, croiser</i> .....	52
<i>Positionnements et imprévus sur le terrain</i> .....	54
Partie 1. Du refuge à l'impasse migratoire égyptienne .....	61
Introduction de la première partie.....	63
Chapitre 1. Un refuge pour les Africains de l'Est : l'arrière-pensée égyptienne réactivée .....	67
1.1. <i>Ancienneté de l'axe de circulation nilotique</i> .....	68
Un corridor d'échanges de près de 5 000 ans.....	68
De la Nubie vers le Sud-Soudan : lente islamisation et conquêtes successives .....	69
La colonisation britannique : métissages et migrations forcées à échelle réduite .....	74
Indépendantisation et essoufflement des circulations migratoires .....	75
1.2. <i>Origines et nombre restreints des réfugiés jusqu'à la fin des années 1990</i> .....	78
Présences somaliennes et soudanaises.....	78
Autant de réfugiés, plus de demandeurs d'asile .....	81
1.3. <i>De « l'appel d'air » à l'impasse migratoire</i> .....	82
Un programme de réinstallation attractif .....	82
Le tournant des événements de la place Mustafa Mahmoud .....	85
1.4. <i>Résignation et détournement du HCR</i> .....	90
Des comptes devenus complexes.....	90
Le HCR critiqué et les phénomènes de « gangs » .....	92
Israël, nouvelle « terre promise » ?.....	95
Chapitre 2. L'impasse institutionnelle : les ambiguïtés des politiques nationales et internationales d'accueil des étrangers .....	97

2.1. <i>L'asile : les failles du système de protection onusien et étatique</i> .....	99
La lente institutionnalisation de l'asile .....	99
Un dialogue gouvernement/HCR teinté de tensions et de paradoxes .....	100
2.2. <i>Un système d'asile évolutif et à géométrie variable (défavorable aux Soudanais)</i> .....	102
Du traité binational Wâdi al-nîl à son annulation .....	102
De l'accord des « Quatre Libertés » à l'incitation au retour des Soudanais.....	103
Le HCR, entre suspicions et recherche de solutions durables locales .....	105
2.3. <i>Politiques migratoires et (non-respect des) droits des étrangers</i> .....	109
Visa d'entrée sur fond de politique sécuritaire .....	109
Les Africains ou l'impossible accès à la résidence, au travail, à l'école, à la santé.....	111
Chapitre 3. L'articulation récente au champ migratoire transsaharien : installations et diversification de la présence africaine au Caire .....	117
3.1. <i>Itinéraires, motivations, statuts, légalité : le brouillage des cartes</i> .....	118
L'Égypte désormais au sein des champs migratoires africains .....	118
Un faible pourcentage d'Africains parmi la population.....	119
L'irrégularité devenue la norme ? .....	121
3.2. <i>« Partir pour... » : les principales motivations au départ</i> .....	122
Venir travailler, étudier... avec l'intention du retour .....	122
Échapper au danger, le choix du « moins pire » .....	125
« Chercher sa vie » : choisir de partir, sans avoir choisi l'Égypte .....	127
Conclusion de la première partie .....	133
Partie 2. Assister les migrants : mobilisation et revitalisation des Églises du Caire.....	135
Introduction de la deuxième partie .....	137
Chapitre 4. Acteurs et monopole chrétien de l'assistance .....	141
4.1. <i>Le HCR et ses partenaires (chrétiens) locaux</i> .....	142
Un système aux contours flous, organisé in situ .....	142
Caritas, Catholic Relief Services et ONG chrétiennes locales comme partenaires d'exécution.....	143
AMERA et l'Église du Sacré-Cœur comme principaux partenaires opérationnels .....	149
4.2. <i>Un système d'assistance déconnecté du local ?</i> .....	152
Invisibilités musulmanes et complémentarités au sein du réseau .....	152
Un système maintenu aux frontières du politique .....	154
Un système déconnecté du HCR ? Redéfinition de critères et réseau d'assistance parallèle .....	159
Chapitre 5. Les Églises missionnaires : pôles d'assistance et revitalisation des lieux ...	167
5.1. <i>Origines des Églises et territorialisation des concurrences missionnaires</i> .....	174
Premières missions et émergence d'une communauté copte catholique.....	174
Sous Mohamed Ali : influences culturelles françaises versus importations protestantes .....	176
Le Caire khédivial, de la ville ottomane à la ville duale.....	179
5.2. <i>Colonisation et renforcement des ancrages chrétiens au Caire</i> .....	183
Le Caire colonial : « à chaque nouveau quartier, son église » .....	183
D'El Obeid à Zamalek, ancrages comboniens entre Soudan et Égypte.....	190
De l'indépendance à l'arrivée des réfugiés : des églises délaissées. Analyse au regard de l'islamisation croissante de la société.....	193
5.3. <i>Des églises pour lieux d'accueil : fonctions, formes et usages en recomposition</i> .....	198
Ouverture, offre de services et nouvelles fonctions des Églises.....	198
Des Églises devenues « interdénotationnelles » : quelle continuité des pratiques religieuses ?.....	204
Des néo-missionnaires africains en terre d'Islam .....	212
Micro-aménagements et mise à disposition des territoires paroissiaux .....	220
Chapitre 6. Quand les Églises missionnaires ne suffisent plus : des initiatives migrantes dans la ville.....	229
6.1. <i>La nécessaire décentralisation de l'assistance face à la dispersion des besoins</i> .....	230

Saturation, dysfonctionnements et centralisation excessive des services .....	230
Quand les Églises vont aux migrants : la fragmentation territoriale des paroisses .....	231
Des Comboniens (isolés ?) dans les périphéries du Caire .....	234
Implantation ex-nihilo et concurrences religieuses à Arba'a wa Nus.....	238
<i>6.2. Entre ressources créatives et contraintes politiques : des initiatives migrantes encore fragiles .....</i>	<i>249</i>
Critiques, « butinage » et insuffisances de l'assistance .....	249
Des initiatives migrantes discrètes, éphémères et dépolitisées .....	252
<i>6.3. Associations et Églises africaines : des services communautaires créés « par le bas ».....</i>	<i>258</i>
La création de CBOs : acteurs, motivations et implantations .....	258
Recréer son Église (évangélique) en terre d'islam : la figure du migrant-pasteur.....	268
Le système de partage des lieux de culte avec les coptes évangéliques.....	276
Conclusion de la deuxième partie.....	285
<b>Partie 3. Les lieux urbains de l'attente : recompositions territoriales et identitaires .....</b>	<b>289</b>
Introduction de la troisième partie .....	291
Chapitre 7. Arriver et se familiariser avec la ville du Caire.....	293
<i>7.1. Premières impressions et expériences urbaines.....</i>	<i>294</i>
Se confronter à l'altérité : arnaques, racisme et discriminations.....	294
Décalages ressentis entre ici et là-bas : savoir apprécier et critiquer la ville.....	298
Apprendre et jouer avec les langues étrangères .....	302
<i>7.2. Réseaux sociaux et communautés de circonstance .....</i>	<i>305</i>
Les premiers contacts : d'Al Azhar aux personnes-relais ou l'importance de retrouver ses « frères ».....	305
Pluralisation de la présence africaine : perceptions des uns et des autres .....	309
Rapports évolutifs aux représentations diplomatiques et à la nation .....	311
<i>7.3. Le quartier de Sakakini et l'Église du Sacré-Cœur : premiers lieux d'ancrage.....</i>	<i>315</i>
La paroisse combonienne du Sacré-Cœur : porte d'entrée de la ville .....	315
Le « Souk seta », une centralité commerciale soudanaise à Sakakini .....	319
Chapitre 8. Habiter Maadi. Territoires vécus et perçus .....	329
<i>8.1. La multiplication des quartiers de migrants aux marges de la ville .....</i>	<i>331</i>
Dynamiques de dispersion des quartiers « africains » et paysages urbains .....	331
Logiques résidentielles et mobilités intra-urbaines .....	337
Intérieurs et récréation de « chez soi ».....	341
<i>8.2. Ancrages et circulations entre le « Maadi riche » et le « Maadi pauvre » .....</i>	<i>350</i>
Vivre à proximité du Vieux Maadi : un bassin d'emploi et « un milieu qui prie » attractifs.....	350
Circulations et temporalités croisées entre le Maadi riche et le Maadi pauvre .....	357
<i>8.3. Recompositions territoriales à Hadayek el Maadi et au-delà .....</i>	<i>365</i>
Commerces « ethniques » et nouvelles niches économiques .....	365
A la recherche de lieux de détente et d'expression artistique .....	376
Les migrants dans la fabrique du Grand Maadi .....	382
Chapitre 9. Mobilités religieuses et ancrages symboliques des migrants en Égypte ....	387
<i>9.1. Conversions et mobilités religieuses des migrants .....</i>	<i>389</i>
Croire davantage en exil .....	389
Butinage d'Églises et mobilités religieuses .....	391
Le protestantisme évangélique comme lieu d'ancrage symbolique ? .....	394
<i>9.2. Une possible resymbolisation religieuse des parcours et de la ville ?.....</i>	<i>399</i>
Une appropriation religieuse des territoires .....	399
Une terre d'Évangile réactivée .....	403
Conclusion de la troisième partie .....	412
<b>Conclusion Générale .....</b>	<b>415</b>



Bibliographie .....	423
Table des illustrations .....	449
Table des matières .....	453
Annexes .....	457
Annexe A : Index des principales personnes citées .....	457
Annexe B : Guide d'entretien auprès des migrants africains .....	459
Annexe C : Les Comboniens à travers le monde (carte) .....	461
Annexe D : Principales Églises missionnaires du Caire ayant créé leur ONGc.....	462
Annexe E : Composition sociologique des fidèles de Maadi Community Church en 2006 .....	463

## ANNEXES

### Annexe A : Index des principales personnes citées<sup>1</sup>

#### Migrants africains :

- **Adam**, Sud-Soudanais (25-30 ans), arrivé en 2000 (sa mère enseignait alors l'anglais à Djouba et son père était militaire).
- **Arnaud**, Congolais de RDC (30 ans environ), arrivé en 2005 en tant que joueur professionnel de handball.
- **Claude**, Congolais de RDC (35 ans environ), arrivé en 2003, parti à cause d'un « problème politico-religieux ».
- **Desta**, Ethiopien (30-35 ans), arrivé en 2003 en tant qu'ingénieur en bâtiment.
- **Edmond**, Congolais de RDC (30 ans environ), arrivé en 2000 (son père travaillait au sein des services de sécurité de Mobutu).
- **Gabriel**, Sud-Soudanais (35-40 ans), arrivé en 2002 (a obtenu au Caire un diplôme d'infirmier).
- **Gloria**, Sud-Soudanaise (25-30 ans), arrivée en 2002 (a terminé son lycée dans une école pour réfugiés de Khartoum).
- **Jeanne**, Congolaise de RDC (25-30 ans), arrivée en 2003 en tant que joueuse professionnelle de volley-ball.
- **John**, Camerounais (35 ans environ), arrivé en 1996 afin de suivre des études de tourisme.
- **Joseph**, Congolais de RDC (35-40 ans), arrivé en 2002 (travaillait dans une société de transports appartenant à un des ex premiers ministres de Mobutu).
- **Lucie**, Camerounaise (25-30 ans), arrivée en 2007 avec son père, venu rendre visite à un ami diplomate au Caire.
- **Maria**, Ghanéenne (30 ans environ), arrivée en 2003 (a commencé des études universitaires à Accra).
- **Marie**, Camerounaise (30 ans environ), arrivée en 2001 avec un diplôme de coiffeuse.
- **Nathan**, Sud-Soudanais (30-35 ans), arrivé en 2001 en tant que pasteur.
- **Patrice**, Camerounais (25-30 ans), arrivé en 2006 en tant que joueur professionnel de football.
- **Patrick**, Congolais de RDC (40 ans environ), arrivé en 1991 en tant que boursier du gouvernement Mobutu afin de suivre des études d'aviation militaire.
- **Prince**, Congolais de République du Congo (25-30 ans), arrivé en 2010 afin de continuer ses études.

---

<sup>1</sup> Les âges indiqués entre parenthèses sont ceux connus ou estimés à la date de l'entretien. Les prénoms ont volontairement été modifiés.

- **Robert**, Sud-Soudanais (35 ans) arrivé en 2004, diplômé d'une école technique de Khartoum (bâtiment).
- **Roméo**, Guinéen de Guinée-Conakry (25-30 ans), venu une première fois en 2008 puis revenu en 2009 (ses parents travaillent pour le gouvernement guinéen).
- **Sylvain**, Togolais (20-25 ans), arrivé en 2005, en tant qu'étudiant en arabe.
- **Teddy**, Congolais de RDC (35-40 ans), arrivé en 2000 (diplômé d'un institut universitaire de commerce/administration/gestion financière ; travaillait comme adjoint au consul de l'ambassade de RDC à Khartoum).
- **Tony**, Nigérian (25-30 ans), arrivé en 2005 en tant que footballeur professionnel.
- **Yared**, Erythréen (30-35 ans), arrivé en 2006 en tant que pasteur.

### **Personnels d'institutions (religieuses et non religieuses) :**

- Ashraf Azer, adjoint aux Services Communautaires du HCR au Caire.
- Mohamed Dairy, représentant régional du HCR au Caire.
- Lorena Guzman, psychologue de l'ONG AMERA.
- May, ancienne bénévole égyptienne du réseau associatif Tadamon.
- Deux employés de l'ONG Caritas (un médecin et une responsable du « pôle réfugiés »).
- Père Gabriel (Combonien originaire d'Ouganda) (50 ans environ).
- Père Ghislain (Combonien originaire de RDC) (30 ans environ).
- Père Jamil (Combonien originaire d'Erythrée) (35-40 ans).
- Père Justin (Combonien originaire de RDC) (30 ans environ).
- Père Lucien (Combonien originaire du Kenya) (40 ans environ).
- Père Richard (Directeur du centre Dar Comboni depuis 2005, originaire d'Ouganda) (40-45 ans).
- Père Yann (Combonien originaire d'Italie) (60-65 ans).
- Safwat Al-Bayadi, président de l'Evangelical Fellowship of Egypt (réseau regroupant l'ensemble des Églises protestantes d'Égypte).
- Anna, directrice du ministère de la famille de Maadi Community Church (originaire des États-Unis) (50 ans environ).
- Dominique, pasteur depuis 2008 de l'Eglise Evangélique du Caire (originaire de Côte d'Ivoire) (40-45 ans).
- Nathalie Forcier, diplômée du Center for Migration and Refugee Studies de l'Université Américaine du Caire, directrice du Youth LEAD Project (projet d'accompagnement des jeunes Soudanais du Caire, en partenariat avec l'Église Saint-Andrew's).
- Steve F., « Senior Pastor » de Maadi Community Church (originaire des États-Unis) (60 ans environ), arrivé en 2008.

## **Annexe B : Guide d'entretien auprès des migrants africains**

### **I. Itinéraire personnel et projet migratoire**

- D'où êtes-vous originaire ? (pays, région, ville/village, ethnie)
- Avez-vous vécu dans d'autres région(s)/ville(s)/pays avant votre arrivée en Égypte ?
- Avez-vous suivi des études et lesquelles ?
- Quel métier exerciez-vous dans votre pays d'origine ?
- Pourquoi/quand et comment avez-vous quitté votre pays d'origine ? (date/âge, moyens de transport empruntés, pays traversés)
- Êtes-vous partis seul ou accompagné ?
- Qu'avez-vous ramené de votre pays en Égypte ?
- Comptez-vous vous rendre dans un autre pays ?
- Êtes-vous déjà retourné dans votre pays ? Sinon, comptez-vous y retourner ?

### **II. L'arrivée au Caire et le(s) statut(s)**

- Connaissiez-vous quelqu'un en Égypte ? Qui était-ce ? Quels ont été vos premiers contacts ?
- Où logiez-vous ?
- Avez-vous effectué une demande du statut de réfugié auprès du HCR ?
- Avez-vous obtenu une demande favorable ? Après combien de temps ?
- Vous êtes-vous inscrit dans une université ou un institut de formation ? Si oui, avez-vous toujours le statut d'étudiant ?
- Avez-vous contacté votre ambassade au Caire ?
- Avez-vous contacté une ONG ou une ONGC ?
- Avez-vous eu des contacts avec des étudiants d'Al Azhar ?

### **III. L'emploi et les ressources financières**

- Recevez-vous (vous-même, certains membres de votre famille) une aide financière de la part d'une ONG/association ?
- Recevez-vous une aide financière de l'extérieur ?
- Avez-vous un emploi/dans quel quartier et comment l'avez-vous trouvé ?
- À combien s'élève la rémunération ?
- Avez-vous exercé d'autres emplois en Égypte ?

### **IV. L'habiter et les rapports à l'Autre**

- Quel quartier habitez-vous ? Pourquoi ?
- Y avez-vous toujours vécu et sinon, pourquoi avez-vous déménagé ?
- Vivez-vous seul ou en colocation ?
- De combien de pièces est constitué votre logement et à combien s'élève le montant du loyer ?
- Que pensez-vous de votre quartier ?
- Que pourriez-vous dire au sujet de vos relations avec votre propriétaire ? Avec la population égyptienne en général (musulmans/chrétiens) ? Dans votre quartier et en dehors ?
- Fréquentez-vous des personnes ayant la même nationalité que vous ? Existe-t-il des occasions particulières qui vous réunissent ? Fréquentez-vous des personnes d'autres nationalités (Africains ou non) ?
- Vous déplacez-vous dans d'autres quartiers ? Pour quelles raisons ?
- Quels moyens de transport utilisez-vous généralement ?

- En dehors de votre emploi, quelles sont vos occupations quotidiennes ?
- Connaissez-vous Hadayek el Maadi ? Y êtes-vous déjà allé et pourquoi ?
- Êtes-vous déjà allé dans une épicerie/boutique soudanaise/africaine au Caire ?

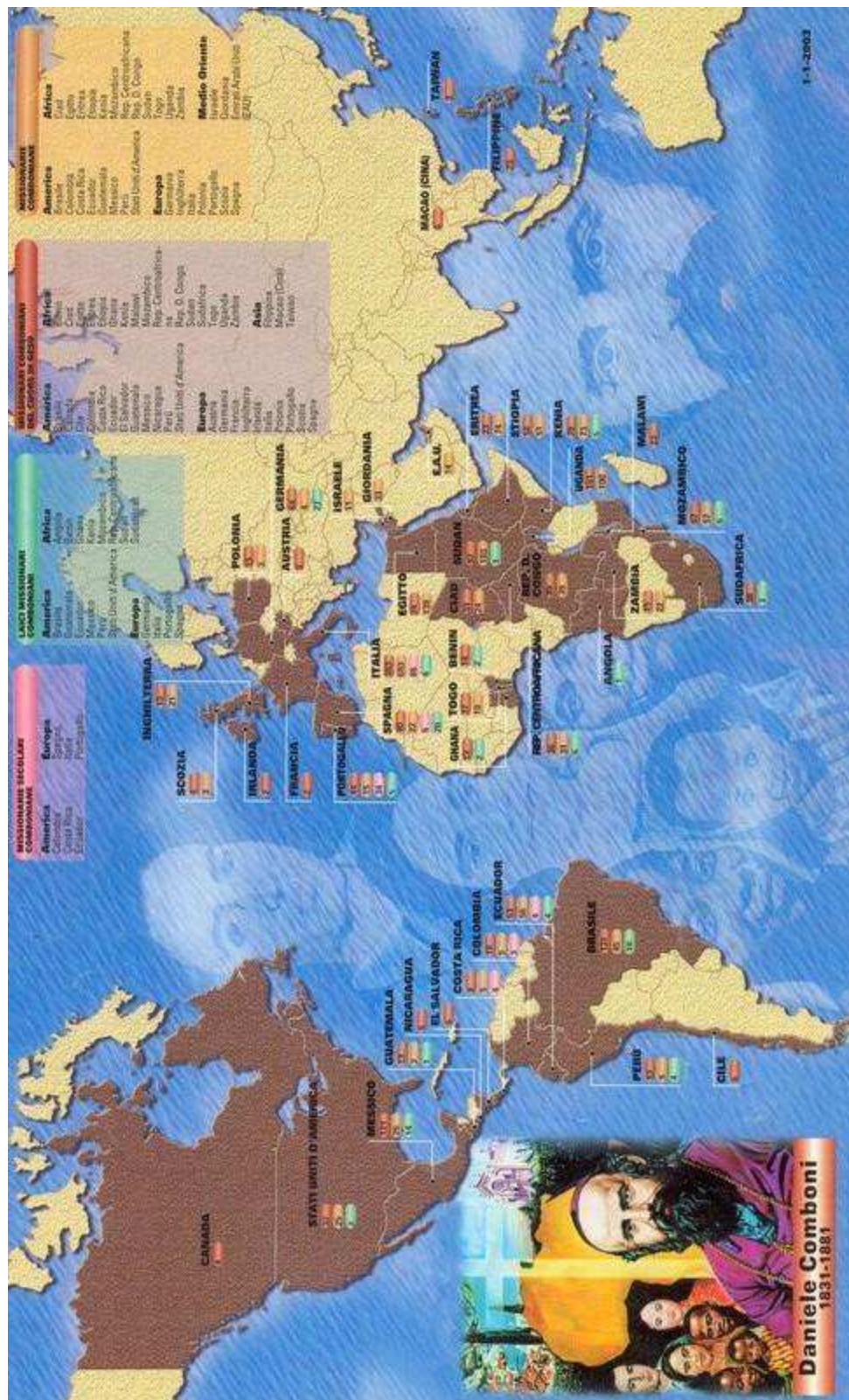
#### **V. Les pratiques religieuses et les croyances**

- Êtes-vous issu d'une famille croyante ? De quelle(s) confession(s) ?
- Étiez-vous pratiquant dans votre pays d'origine ?
- Quelle Église fréquentiez-vous ?
- Avez-vous fréquenté une Église à votre arrivée au Caire ? Laquelle et pourquoi ?
- Fréquentez-vous toujours cette même Église ?
- Vous arrive-t-il de fréquenter d'autres Églises ?
- Les cultes se déroulent-ils de la même manière que dans votre pays ?
- Vos pratiques/croyances ont-ils évolué/changé ? Votre foi est-elle plus ou moins forte ?
- Avez-vous suivi ou suivez-vous des études bibliques au Caire ? Des formations religieuses pour devenir leader/responsable religieux ?
- Connaissez-vous/avez-vous déjà visité des lieux de pèlerinage égyptiens ?

#### **VI. Les représentations de l'espace et l'expérience cairote**

- Quelles images aviez-vous du Caire/de l'Égypte avant votre arrivée ?
- Ces images (de la ville) ont-elles évolué aujourd'hui ?
- Quelles différences importantes existe-t-il entre votre ville/village d'origine et Le Caire ?
- Qu'est-ce qui vous manque le plus au Caire ? Qu'appréciez-vous le plus au Caire ?
- Avez-vous des contacts avec vos proches restés au pays ?
- Que vous évoque comme image(s) votre lieu de prière au Caire ?

## Annexe C : Les Comboniens à travers le monde (carte)



Source : site Internet des Comboniens en Égypte, <http://www.comboniegypt.org/>.



## Annexe D : Principales Églises missionnaires du Caire ayant créé leur ONGc



Haut : Cathédrale All Saints de Zamalek ; Bas : Église Saint-Andrew's à Isa'af (Source : Google Images).



Église du Sacré-Cœur de Sakakini (Comboniens) (J. Picard, 2010).

## Annexe E : Composition sociologique des fidèles de Maadi Community Church en 2006

### Census Results

Date: 6 and 7<sup>th</sup> April 2006

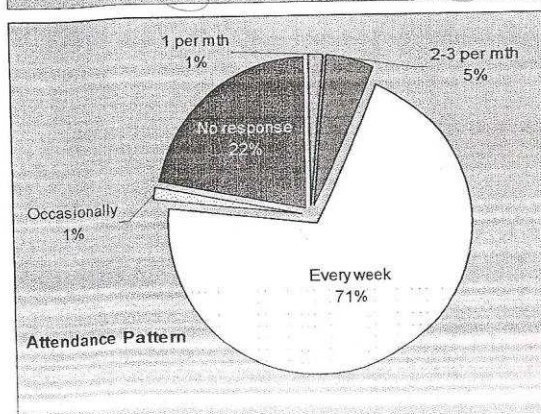
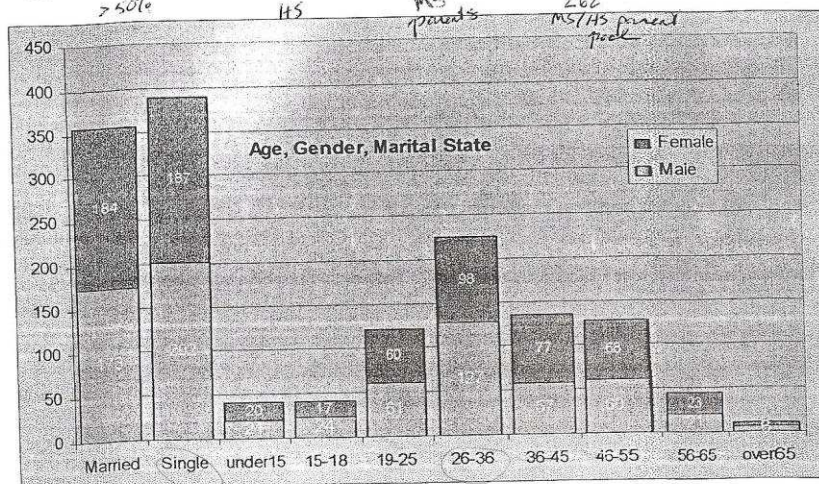
Forms Received 763 Spoiled Forms: 17 Total Records Entered: 746

#### General Information

English as Second Language: 62.52%  
 People in Ministry 13.65% (102 known/declared)  
 Countries represented 44  
 MCC Members present 32.66% (244) — ?  
 Cell group members present 49.67% (371)

#### Age, Gender, Marital Status

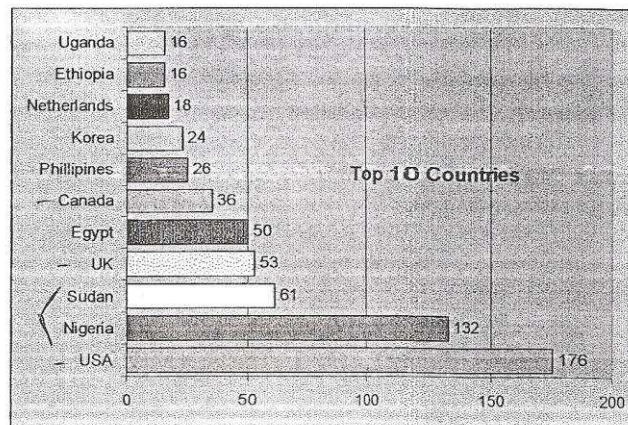
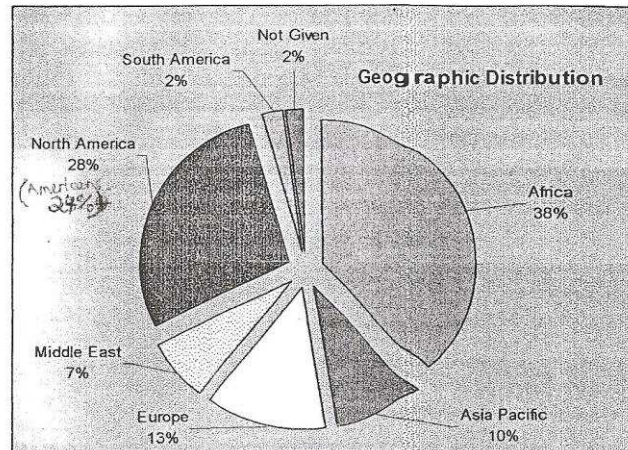
Married	Single	Under 15	15-18	19-25	26-35	36-45	46-55	56-65	Over 65
357	389	41	41	121	225	(134)	128	44	11
	> 50%		HS		MS parents		262 MS/HS present pool		





## Countries Represented *2006*

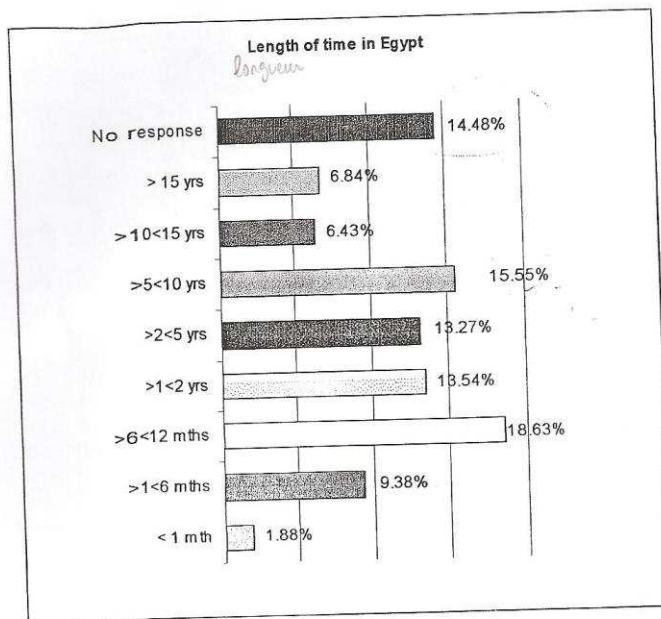
Abuja	1	A	Africa	283	37.94%
Angola	1	A	Asia Pacific	72	9.65%
Cameroon	14	A	Europe	94	12.60%
Congo	1	A	Middle East	54	7.24%
Eritrea	1	A	North America	212	28.42%
Ethiopia	16	A	South America	17	2.28%
Ghana	7	A	Not Given	14	1.88%
Kenya	13	A			100.00%
Liberia	2	A			
Nigeria	132	A			
Rwanda	2	A			
South Africa	14	A			
Sudan	61	A			
Uganda	16	A			
Zimbabwe	2	A			
Australia	14	AP			
Hong Kong	1	AP			
India	2	AP			
Korea	24	AP			
New Zealand	2	AP			
Philippines	26	AP			
Singapore	1	AP			
Sri Lanka	2	AP			
Belgium	2	E			
Germany	10	E			
Greek	2	E			
Ireland	1	E			
Italy	5	E			
Netherlands	18	E			
Poland	1	E			
Russia	1	E			
Switzerland	1	E			
UK	53	E			
Egypt	50	ME			
Iraq	1	ME			
Kurdish	1	ME			
Lebanon	2	ME			
Canada	36	NA			
USA	176	NA			
Bolivia	2	SA			
Brazil	10	SA			
Colombia	3	SA			
Ecuador	1	SA			
Mexico	1	SA			
Not Given	14				
44	746				



USA, UK, Canada → 265

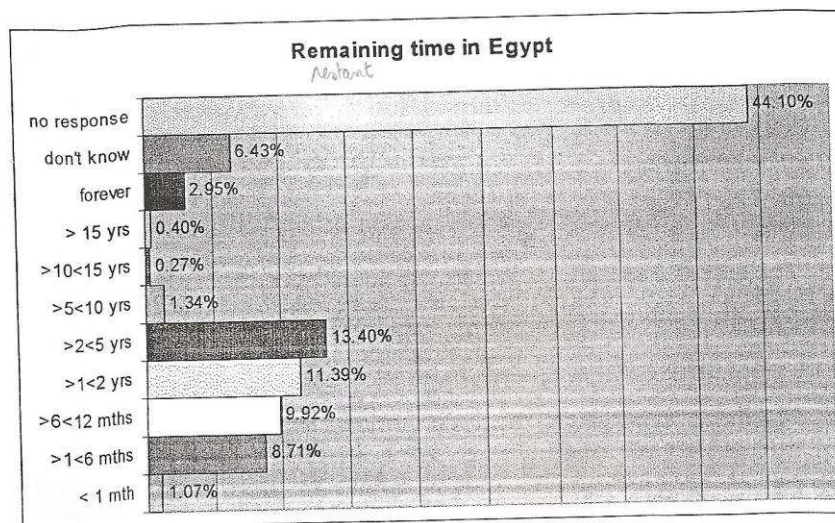
USA 24% ~ 360 persons

36  
176



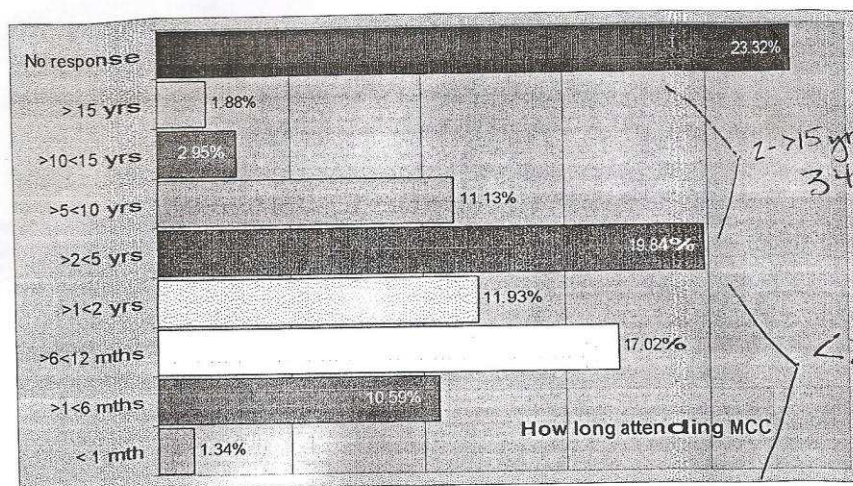
*Median*

Mean length of time spent in Egypt = 5.66 years (638 active responses)

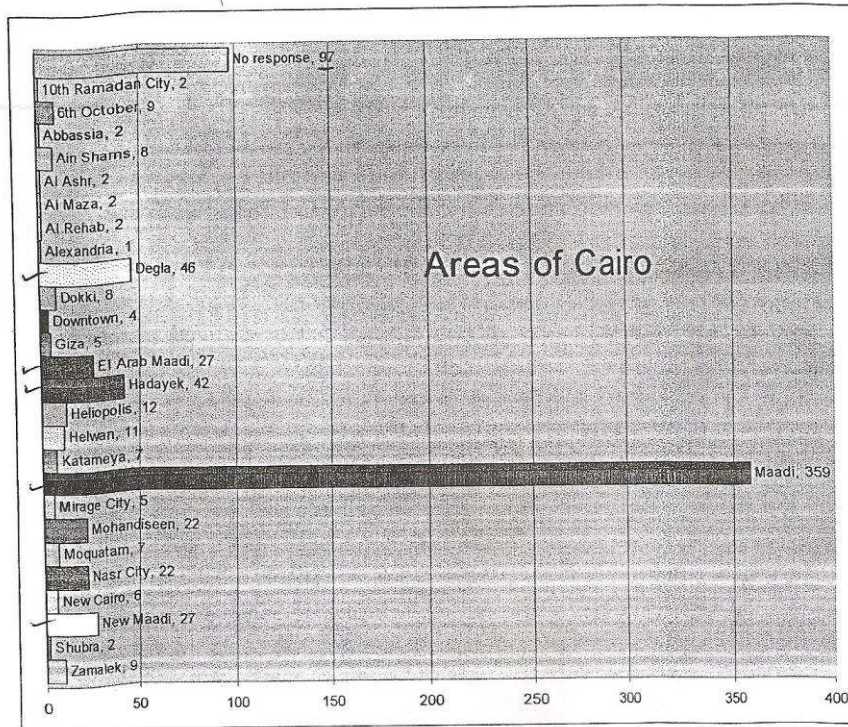


Mean estimated time remaining in Egypt = 2.34 years (369 active responses)





Mean length of time attending MCC = 3.50 years (572 active responses)



[Maadi area 501]

Source : Documents fournis par l'Église, 2010.